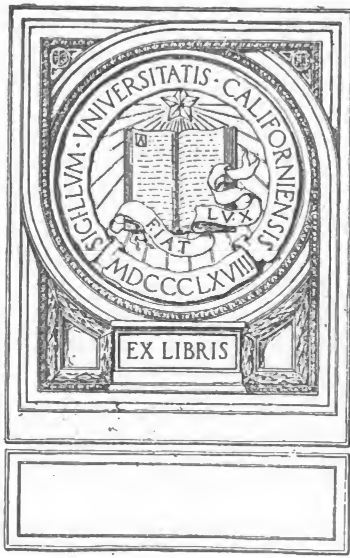
Die altpersische religion und das judentum

Isidor Scheftelowitz


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Die altpersische Religion und das Judentum

Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen

von

Dr. J. Scheftelowitz
Privatdozent an der Universität Köln

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1920

Hubert & Co, G. m. b. H., Göttingen.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Karl F. Geldner

Geh. Reg.-Rat

gewidmet

Vorwort.

Die vielen Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen der Parsenreligion und dem Judentum, die teilweise bereits bekannt waren, teils von mir bei genauer Durchsicht der authentischen Quellen aufgedeckt worden sind, habe ich in dieser Arbeit behandelt und ihre Genesis klarzulegen versucht, um die nach A. Bertholet, Festschrift für F. C. Andreas 1916, 51, noch „so dunklen Kapitel von den Beziehungen zwischen persischer und jüdischer Religion" aufzuhellen und so das Verständnis für die historische Entwicklung dieser beiden Religionen zu fördern. Nicht auf jede früher gemachte unmögliche Zusammenstellung bin ich eingegangen. Den objektiv urteilenden Fachgenossen gegenüber brauche ich nicht hervorzuheben, mit welchen unsäglichen Schwierigkeiten gerade in heutiger Zeit die Abfassung eines solchen Werkes zu kämpfen hat, das zum ersten Male eine vollständige Darstellung des die beiden Religionen berührenden Materials zu geben versucht. Wie unendlich erschwert wird dem Gelehrten die wissenschaftliche Tätigkeit bei der traurigen gegenwärtigen Strömung des krassen Materialismus, in der die breiten Volksmassen für den Wert der selbstlosen, wissenschaftlichen Arbeit kein Verständnis zeigen. Nicht materiellen Gewinn hat heute der Gelehrte von seinen mühevollen Geisteserzeugnissen, sondern umgekehrt materielle Verluste, indem er die erheblichen Kosten für die Veröffentlichung seines Werkes zum großen Teile selbst tragen muß. Die gegenwärtige Regierung hat bisher dem deutschen Gelehrtenstande weder die genügende Beachtung noch Unterstützung zuteil werden lassen, sodaß die in früheren Zeiten vom deutschen Volke so hochgehaltene Wissenschaft, die in der Welt den Ruhm des deutschen Namens mitbegründen half, einen schweren, dauernden Schaden erleidet und dem Zerfalle entgegengeht, falls solche Zustände noch lange anhalten. Wieviele wissenschaftliche Werke liegen im Ms. abgeschlossen da, können aber nicht veröffentlicht werden, weil der Gelehrte nicht die dazu erforderlichen Geldmittel zu besitzen pflegt. Daher bin ich dem Verleger, Herrn Töpelmann, besonders dankbar, daß er mir die Drucklegung dieser Arbeit ermöglicht hat. Ich habe dieses Buch meinem hochverehrten Lehrer und väterlichen Freunde, Herrn Geh. Reg.-Rat Professor Dr. K. Geldner in Marburg gewidmet, der neben Professor Dr. F. C. Andreas in mir bleibendes Interesse für die altiranische Literatur zu wecken verstand. Ihm, sowie auch Herrn Professor Dr. C. Clemen in Bonn, spreche ich dafür, daß sie die Korrekturen gelesen haben, meinen herzlichsten Dank aus. Zum Schluß bitte ich, beim Lesen dieser Arbeit die Nachträge und Berichtigungen nicht übersehen zu wollen, da sich einige Druckfehler eingeschlichen haben. In der Transskription von altiranischen Eigennamen bin ich nicht ganz einheitlich verfahren. So habe ich bei bekannten Namen th statt ϑ geschrieben (z. B. Gāthās, Mithra, Zarathuštra).

Köln, im April 1920. J. Scheftelowitz.

Inhaltsverzeichnis.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

Einleitung.

§ 1. Judentum und Parsismus, die miteinander Jahrhunderte lang räumlich in naher Berührung standen, sind die beiden ältesten Erlösungsreligionen, die die Rätsel in und außer dem Menschen zu lösen suchen, seinem sittlichen Streben ein hohes Ziel stecken und ihm unvergängliche Heilsgüter verheißen. Beide Religionen gipfeln in dem Plane der Gottheit, das Heil der Menschheit in einem einstigen Gottesreiche zu verwirklichen. Sie beide haben vermöge der ihnen eigenen Ewigkeitswerte den völligen nationalen Zusammenbruch des Ursprungslandes überdauern und, entwurzelt von ihrem Heimatslande, fern im Exile gedeihen können. Ebenso wie der israelitische Gott ist Ahuramazda als Weltschöpfer, Welterhalter, Weltenrichter, als ewig, allwissend und als sittlich heilig aufgefaßt worden. Mit Recht sagt daher A. V. W. Jackson[1]: „Wenn wir die zoroastrische Religion als Ganzes betrachten und dabei in Betracht ziehen, welch' frühem Zeitalter dieselbe entstammt, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß außer dem Lichte der biblischen Offenbarung es schwer halten dürfte, unter den heidnischen Völkern einen höheren moralischen Maßstab zu finden oder einen edleren Sittenkodex als den, welchen Zoroaster verkündete und dem Lande des Löwen und der Sonne gegeben hat." Die vielen Ähnlichkeiten, die beide Religionen miteinander aufweisen, wie die Reinheitsgesetze, die Idee des Satans, des Heilands, der Auferstehung, des Weltgerichts und der Welterneuerung sind seit etwa 60 Jahren einzelnen Gelehrten aufgefallen, ohne daß sie die wirklichen Zusammenhänge im Entferntesten erkannt haben, da ihnen nicht das gesamte Material zu Gebote stand[2]. Zur richtigen

---

[1]) Grdr. Iran. Phil. II 683.

[2]) Vgl. z. B. A. Kohut, Über die jüdische Angelogie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus 1866. (Abhdlgn. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV); derselbe: Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? (ZDMG. XXI 552–591); J. Darmesteter, Le Zend-Avesta (Annales du Musée Guimet XXI, XXII, XXIV) III, Intr. LVIIff.; C. de Harlez, La Bible et l'Avesta (Revue Biblique V 161–172); Halévy, Influence du Pentateuque sur l'Avesta (Revue Semit. IV 164–174); E. Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898; N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, Paris 1901 (sehr wertvolle Untersuchung); derselbe in Revue de l'histoire des religions XLVIII 1909, 372–378; Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie 1902; Moulton, Journal of Theolog. Studies 1902, 514–527; Lagrange, La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le Judaisme (Revue Bibl. 1904, 27–55; 188–212); Bousset, Religion des Judentums² 1906, 577–592; C. Clemen, Religionsgeschicht-

Bewertung des Materials ist auch die Kenntnis der Religion der Primitiven erforderlich, denn sie gibt uns vielfach Aufschluß über die Entstehung mancher dem Parsismus und Judentum gemeinsamen Vorstellung. Ähnliche Gedanken zweier nicht miteinander verwandten Religionen brauchen nicht immer von einander entlehnt zu sein. Selbst wenn die eine Religion nachweisbar die andere beeinflußt hat, muß dennoch für jede einzelne, diesen beiden Religionen gemeinsame Vorstellung der Beweis erbracht werden, daß dieselbe sich nicht unabhängig entwickelt habe. Wer sich mit der Religionsgeschichte der verschiedensten, räumlich von einander weit getrennten Völker befaßt hat, dem drängt sich unwillkürlich die Tatsache auf, daß selbst bei den Rassen, die miteinander nie in Berührung gekommen sind, auf Grund der allen Menschen gleichmäßigen Psychologie ähnliche Ideen und religiöse Anschauungen hervorgegangen sind, was auch M. Much, Trugspiegelungen orientalischer Kultur 1907, darzulegen sucht: „Bei der Beurteilung der verschiedenen Kulturkreise sowie auch der Verwandtschaftsverhältnisse der Rassen und Völker, ihrer allmähligen Ausbreitung und weitgreifenden Wanderungen sind wir zu sehr geneigt, uns durch die Gleichartigkeit einzelner Erscheinungen verleiten zu lassen, Einflüsse und Verbindungen anzunehmen, welche sich bei näherer Prüfung als nicht bestehend erweisen." Manche Ähnlichkeiten im Parsismus und Judentum werden sich also als Nachwirkungen primitiver Religionsvorstellungen erweisen lassen. Zwecks Kennzeichnung solcher im Judentum enthaltenen Rudimente aus primitiver Zeit hielt ich es für nötig, das erforderliche ethnologische Material anzuführen. Ob eine primitive Sitte oder Vorstellung urisraelitisch ist oder, wie das häufig eingetreten sein mag, erst unter dem Einfluß der Urbevölkerung Palästinas bekannt und aufgenommen wurde, ist für unsere Untersuchung ohne Belang, da sie zur Zeit des Auftretens der persischen Religion den Juden längst eigen war. Die Untersuchung soll zugleich in uns die Erkenntnis festigen, daß die aus primitiver Zeit herrührenden Bräuche und Anschauungen, die nicht bei der endgiltigen Aufnahme in die offizielle Religion eine Umwertung und Vertiefung nach der sittlich religiösen Seite hin erfahren haben und somit nicht für die praktische Religion von bleibendem Werte sind, zurücktreten müssen. Daß dieses dem Sinne und Geiste der Tōrā entspricht, wird derjenige erkennen, der in ihn wahrhaft eingedrungen ist.

Anderseits bin ich behufs Feststellung der Ursprünglichkeit mancher persischen Vorstellungen zuweilen auf die mit der altiranischen nächstverwandte altindische Religion zurückgegangen.

Nicht alle aus den mittelpersischen Schriften uns überkommenen Religionsvorstellungen beanspruchen ein hohes Alter und Originalität. Für alle persischen Ideen, deren Anfänge sich nicht auf das Awesta zurückverfolgen lassen,

---

liche Erklärung des N. Test. 1909, 90ff.; Hollmann, Das Spätjudentum und der Parsismus (Ztschr. f. Missionskunde 1906, 97ff.; 140ff.); Cheyne, Bible problems 1904, 209ff.; Ed. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 1912, S. 439–455; Walker, Persian Influence on the development of Biblical religion, Interpretor 1914, 313–320; Gaster, Parsism in Judaism, Encycl. of Rel. and Eth. IX 1917, 637–40.

muß die innerpersische Ideenentwicklung erst wahrscheinlich gemacht werden. Die weiteren Untersuchungen in dieser Arbeit werden ergeben, daß z. B. die Vorstellung der Auferstehung nicht dem Urbestande der Zarathuštra-Religion angehört, sondern ein Produkt späterer Entwicklung ist.

Daß die Awesta-Religion bereits zu den Zeiten der ersten Achämeniden sich einer zahlreichen Anhängerschaft erfreute, lassen die aus jener Zeit belegten zahlreichen persischen Eigennamen erkennen, welche auf die Mazda-Religion Bezug nehmen. So wird in den aus der Zeit des Xerxes I. entstammenden aramäischen Papyri von Assuan[1]) ein persischer Richter, namens Dāmidāta genannt[2]). Dieser Name ist ein der Zarathuštra-Religion entnommener Ausdruck und bedeutet „vom Schöpfer [Ahuramazda] geschaffen". Der Haoma, der das heilige Sakrament im altpersischen Kulte bildet, liegt in dem aus derselben Zeit überlieferten Namen des Heeresobersten Haumadāta („von Haoma geschaffen") vor[3]). Die der persischen Religion charakteristische Verehrung des Feuers spiegelt sich in folgenden aus der Zeit des Xerxes I. und Artaxerxes I. überlieferten Personennamen wieder: Ātrupadana („zum Feuer hingehend")[4]), Ātruwanu (= Aw. Ātərəwanu „das Feuer liebend"), Ātarapata (= Aw. Ātərəpāta „der vom Feuer geschützte")[5]). Gerade Vendidād 18, 52 rät den Mazda-Gläubigen einen mit Ātar („Feuer") gebildeten Namen zu wählen[6]). Der dogmatische Terminus des Mazda-Glaubens, Arta („Das heilige Recht"), der zugleich eine Hauptgottheit darstellt, liegt vor in Artafarna (unter Xerxes I. „Die Glorie des Arta besitzend")[7]), Artabāno (unter Xerxes I. = Ap. Artapāna „dessen Schutzpatron Arta ist")[8]), Artavardiya (med. Artavarziya (unter Darius I., Beh. 3, 6 = „das hl. Recht betätigend"), ferner unter Artaxerxes I. außer Artaχšathra die Namen Artavara („Arta-gläubig"), Artaχšāra und Artarivu[9]). Ein persischer Statthalter unter Darius II., namens Aršāma, wird ausdrücklich als Mazda-Gläubiger (מזדיין) bezeichnet[10]). Auch die altpersische Gottheit Mithra ist in Personennamen belegt. Mithradāta heißt nicht nur der Schatzmeister des Kyrus I. (Esr. 1, 8), sondern auch ein persischer Schiffsoberst unter Darius II.[11]). Ferner kommt dieser Name sowie auch Mithraina unter Artaxerxes I. vor[12]).

---

[1]) Vgl. A. H. Sayce u. A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered ad Assuan 1906; W. Stärk, Die jüd.-aram. Papyri von Assuan, Bonn 1907.

[2]) Pap. Mus. Cair. 37107. [3]) Pap. Mus. Cair. 37106; 37114.

[4]) Pap. Mus. Cair. 37107. [5]) Vgl. J. Scheftelowitz, ZDMG. 57, 166.

[6]) Die Gottheiten Haoma und Ātar („Feuer") werden bereits im sehr alten Yasna haptaṅhāiti (y. 36—41) erwähnt.

[7]) Bodl. Libr. Ms. Aram. b 1. [8]) Pap. Mus. Cair. 37107.

[9]) ZDMG. 57, 166.

[10]) Pap. 13468 in Ed. Sachau, Aram. Papyrus u. Ostraka aus einer jüd. Militärkolonie zu Elephantine 1911 S. 51 ff.; A. Ungnad, Papyrus aus Elephantine 1911 S. 19.

[11]) P. 13492.

[12]) ZDMG. 57, 166. Sehr unwahrscheinlich ist daher die Annahme Bartholomae's Altiran. Wörterb. 1185 (mithra), daß Mithra erst unter Artaxerxes II. offiziell in die Mazda-Religion aufgenommen worden sei. Der Umstand, daß Mithra

Auf die Mazda-Religion, die auf einen kleinen Teil der im babylonischen Exil lebenden Juden eine Anziehungskraft ausübte, nimmt ein zur Zeit des Kyrus I. wirkender Profet Bezug. Die Tatsache, daß Israeliten in der heidnischen Umwelt von einer fremden Religion beeinflußt wurden und vom Monotheismus abfielen, läßt sich in der älteren israelitischen Geschichte, besonders zur Zeit der Richterperiode, nachweisen[1]. Die Gefahr der Beeinflussung drohte besonders, als die Israeliten seit der Zerstörung des Tempels, aus ihrem heimatlichen Boden entwurzelt, in fremden Ländern unter andersgläubigen Kulturvölkern lebten. Solche Gelegenheit, fremde Anschauungen auf religiösem Gebiete anzunehmen, fanden die Juden nicht nur im babylonischen[2], sondern vor allem im persischen Reiche. Aber das Bewußtsein von der Erhabenheit der israelitischen Religion über die Vorstellungen anderer Völker war zu der Zeit, als sie den Parsismus kennen lernten, so stark ausgeprägt (vgl. Zach. 2, 15; 8, 20ff.; 14, 16f.; Jes. 66, 18ff.), daß sie unter den Achämeniden nichts vom Parsismus entlehnten, wenn auch einzelne Juden von der Religion ihrer Väter abfielen und sich dem Parsismus zuwandten. Die Profeten, die zu jeder Zeit gegen die Zusammenmischung heidnischer und israelitischer Religionsanschauungen scharf protestierten, wenden sich zur Zeit des Kyrus I. mit Feuereifer gegen diejenigen Juden, die sich im Exil dem persischen Kult anschlossen zu einer Zeit, als die Zarathuštra-Religion sich erfolgreich im persischen Reiche ausbreitete. In Deutero-Jesaja, der von Kyrus spricht (c. 44, 28; 45, 1), finden sich viele Anspielungen auf den mazdayasnischen Dualismus, gegen den der Profet polemisiert. Von Ahuramazda stammt das Licht und alles Gute, während Angromainyuš die Finsternis, die unbewohnbaren Landstriche und alles Übel geschaffen hat. Gegen diejenigen Juden, die diesem dualistischen Zug huldigten, wendet sich nun Jesaja (c. 45, 6—7): „Keiner ist außer mir, ich bin der Ewige und sonst keiner, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, Frieden macht und Übel schafft, ich, der Ewige, tue dieses alles."

---

noch nicht in den altpersischen Inschriften des Darius und Xerxes I. vorkommt, beweist nichts. Auch die Aməšospəntas, die nachweisbar ältesten Zarathuštra-Gottheiten, werden darin nicht erwähnt. Aus dem Nichtvorkommen des Mithra in den Gāthas darf ebenfalls nicht der Schluß gezogen werden, daß diese Gottheit noch nicht anerkannt war. Auch die Fravašis werden in den Gāthas nicht genannt, obgleich sie schon von Zarathuštra gelehrt worden sind, denn der in den Gāthas enthaltene Gēuš urvan, „der Schutzengel des Stieres", setzt dieses voraus. Unter den vielen Mazda-Gottheiten sind in späterer Zeit Mithra neben Anāhita immer mehr in den Vordergrund gerückt und mit Ahuramazda unter Artaxerxes II. zu einer Dreiheit vereinigt worden, was sich unter dem Einfluß der damaligen babylonischen Religion vollzogen hat, in der neben Marduk die dem Mithra und der Anāhita am meisten entsprechenden Gottheiten Šamaš und Ištar die größte Rolle spielten.

[1]) Vgl. Ed. König, Gesch. d. alttest. Rel. 254ff.; 349ff.

[2]) Daß die jüdische Engelsvorstellung stark von der babylonischen Religion beeinflußt worden ist, lehrt das Buch Sacharja; vgl. auch Ezech. 1, 4ff. Mit Recht bemerkt daher Jer. Rōšhaššānāh c. 1 (Berēšit R. P. 48): „Die Namen der Engel stammen von Babylonien".

Dem Feuer zollten die Mazda-Gläubigen die größte Verehrung, es hieß „der Sohn des Ahuramazda“ und wurde in besonderen Häusern auf einem Altare beständig unterhalten; und am Feuer war der Ort des Betens. Es galt als ein gutes Werk, dem Feuer ständig Brennstoff zuzuführen. Gegen diejenigen Juden, die im persischen Reiche aus Not und Verzweiflung sich dem Feuerkult zugewandt haben, richtet sich Jes. 50, 10—11: „Wer in Finsternis (= Trübsal) wandelt und kein Licht (= Glück) hat, vertraue auf des Ewigen Namen und stütze sich auf seinen Gott; aber ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brände rüstet, sollt stürzen in die Glut eures Feuers, in die Brände, die ihr gezündet.“ Auch die persische Reinheitszeremonie schien auf manche Juden Eindruck gemacht zu haben. Die kultische Reinheit war den Persern vorgeschrieben. Wenn man vom Unreinen infiziert war, mußte man durch die Reinheitszeremonien den früheren Zustand der Reinheit wiederherstellen. Die wirksamste aller Reinigungen, wozu die Gegenwart eines rechtgläubigen Religionskenners[1]) erforderlich war, bestand in der in Vendidād 9 beschriebenen Barĕšnūm-Zeremonie, der sich der Gläubige oft unterzog[2]). Diese Reinigung findet auf einem sehr reinen, unbewachsenen Platz statt, der umhegt war, damit kein Tier ihn betreten könne. Sechs Löcher, die eine Reihe bilden, werden dort von Norden nach Süden in die Erde gegraben, jedes einen Schritt von dem andern entfernt. Darauf gräbt man drei weitere Löcher, die drei Schritte von den sechs genannten entfernt sind. Zunächst werden um die ersten sechs Löcher drei kreisartige Furchen gezogen. Alsdann werden drei große Kreise gemacht, die sämtliche 9 Löcher umschließen. Endlich werden noch die drei nördlichsten und die südlichsten Löcher durch je drei konzentrische Kreise eingeschlossen. Der Verunreinigte steht nun innerhalb der kreisartigen Furchen, der rechtgläubige Religionskenner, der die Zeremonie vollzieht, dagegen hinter ihm außerhalb dieser Kreise. Gegen diese Reinigungszeremonie scheint nun der Profet in c. 66, 17 zu eifern: „Alle diejenigen, die sich heiligen und reinigen in den umfriedigten Plätzen innerhalb (der kreisartigen Furchen) hinter einem (rechtgläubigen Perser) . . . sie sollen gemeinsam umkommen[3]).“

Zweifelhaft ist es, ob Ezechiel 8, 16—17 auf die gottesdienstliche Sitte der Perser anspielt, welche die aufgehende Sonne anbeten und dabei ihr Gesicht dem Osten zuwandten und in ihrer Hand Zweigbündel (barəsman) hielten[4]): „Und siehe am Eingang zum Heiligtum Gottes zwischen der Halle und dem Altare waren etwa 25 Männer, deren Rücken dem Heiligtum Gottes und deren Antlitze nach Osten zugekehrt waren, und sie beteten die Sonne an nach Osten hin . . . Und siehe, sie heben Zemōrā zu ihrer Nase auf.“ Nach de Lagarde, Ges. Abh. 159, ist unter

---

[1]) Er braucht nicht gerade Priester zu sein.

[2]) Vgl. E. W. West, Sacred Books of the East XVIII, 431 ff., Mānūšĉihar III, 12 f.; Vend. 9.

[3]) Wohl in Hinblick auf diese Heiligungszeremonie der Perser sagt R. Josef (Berākōt 8b): „Die Perser heiligen sich und bereiten sich vor für die Hölle.“

[4]) Vgl. Yašt 12, 3; Yasna 61; Herod. I 131; VII 54; Müller, Fragm. Hist. Graec. II 91; Strabo XV 3, 14.

zemōrā das im persischen Kult übliche Zweigbündel zu verstehen. Aber der altjüdischen Überlieferung gemäß bedeutet dieses Wort „Phallos" und wendet sich Ezechiel gegen den Phalloskult (Pesiqtā de R. Kehanā p. 3). Jedenfalls deutet zemōrā nicht auf den persischen Kult hin, da dort die Zweigbündel nicht an die Nase gehalten werden durften.

Zu einer Zeit, wo die Prinzipien des Monotheismus und der absoluten Bildlosigkeit endgiltig Gemeingut des jüdischen Volkes geworden waren, hat der Parsismus wegen seines polytheistischen Charakters und seiner Götterbilder die jüdische Religion in ihren Grundzügen nicht beeinflussen können. Erst seit dem ersten Jahrhundert v. Chr., als die Juden infolge ihrer propagandistischen Tätigkeit angeregt wurden, die Religionen derer, die sie zu bekehren suchten, ein wenig näher ins Auge zu fassen[1]), und die Proselyten an manchen dem Judentum ähnlichen Gedanken ihrer angestammten persischen Religion festhielten, macht sich der Einfluß des Parsismus auf das Judentum insofern geltend, als parallele Vorstellungen von dem Satan und der künftigen Welt mit einigen neuen persischen Ansätzen versehen wurden, von denen aber nur ein kleiner Teil in dem jüdischen Volksglauben feste Wurzeln schlug, während der andere Teil bloß als individuelle Anschauung eines Gelehrten in das jüdische Schrifttum hineingetragen wurde. Parsenreligion und Judentum haben sich am stärksten unter der Herrschaft der Sasaniden gegenseitig beeinflußt. Die Beziehungen der Juden zu den zarathustrischen Persern nebst den iranischen Lehnwörtern im jüdischen Schrifttum werde ich in einem besonderen Buche behandeln.

Erster Teil.

Wesentliche Unterschiede zwischen Judentum und Parsismus.

§ 2. Zarathuštra bringt im Gegensatz zu Mose seinem Volke ganz neue Gottheiten. Trotz der zahlreichen Übereinstimmungen der

[1]) Auf jüdische Missionsbestrebungen in Persien weisen Sibylle V 113f., Josephus, Ant. XX 2, 3 hin. Das parthische Königsgeschlecht zu Adiabene, das um 20 n. Chr. zum Judentum übergetreten war, schien ursprünglich dem Mazdaglauben gehuldigt zu haben, worauf die Namen Yazat (Ἰζάτης = Aw. Yazata) und Manovaz („den Geist fördernd", Μονοβάζης) hindeuten (vgl. Josephus, Ant. XX 2–4, Bell. Jud. II 19, 2; IV 9, 11; V 2, 2; 3, 3; 4, 2; 6, 1; VI 6, 3f.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes⁴ III 169, Grdr. Iran. Phil. II 499, Bābā Batrā 11, Tōsiftā, Pē'ā c. 4, Jōmā 37a). Bereits das Buch Esther (8, 17; 9, 27) spricht gelegentlich von Proselyten in Persien. Die angesehensten und reichsten jüdischen Familien in der persischen Stadt Mahōzā stammten von Proselyten ab (Qiddušin 73a), die aber mehr dem Weltlichen als dem Göttlichen zugetan waren und daher „Söhne der Hölle" genannt wurden (Ta'anit 26a, Rōšhaššānāh 17a). Zu Lebzeiten des babylonischen Gelehrten Samuel (um 250 n. Chr.) traten einzelne Perser zum Judentum über (Qōhelet Rabbā c. 7, 8). Die Tatsache, daß Rābā den persischen Juden, als sie von den Persern hart gedrückt wurden, gestattete, sich als „Feueranbeter" auszugeben (Nedārim 62b), setzt voraus, daß sie mit der persischen Religion wohl vertraut waren.

israelitisch-jüdischen Religion mit dem Parsismus herrschen zwischen ihnen doch wesentliche Unterschiede. Beide Religionen erheben den Anspruch, Offenbarungsreligionen zu sein. Dem Zarathuštra offenbart sich eine den Ariern vorher fremde, unbekannte Gottheit, die ihn als Profeten mit einer neuen Religion zu seinem Volke schickt. Hingegen betonen die biblischen Quellen, daß der Gott, der Mose erschienen ist, derselbe sei, der bereits von den israelitischen Stammvätern erkannt worden war. Moses' Lehre hat nicht den Zusammenhang mit der urisraelitischen Tradition über Gott gebrochen, sondern daran angeknüpft und sie fortentwickelt. Seine Lehre geht auf einen schon von Abraham überlieferten Monotheismus zurück; sein Gott bleibt immer der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den das Volk Israel schon vor Mose verehrt hatte, während Zarathuštra die urarischen religiösen Überlieferungen bekämpft und die alten Götter zu Dämonen stempelt[1]).

§ 3. Die Körperlichkeit der persischen Gottheiten. Die israelitische Religion steht in bewußtem Gegensatz zu den Hauptmerkmalen des Polytheismus, welchen sie zu überwinden sucht. Das alttestamentliche Gesetz hat mit unentwegter Strenge die Bildlosigkeit des Gotteskultes durchgeführt[2]), die Gottesvorstellung vergeistigt. Der israelitische Gott wird als ein geistiges Wesen bezeichnet[3]); er ist vollständig in Licht eingehüllt, dessen unnatürlich

[1]) Vgl. arisch *daivas 'Gott' (altind. devas) = awest. daēva 'Dämon'. Ähnlich werden die Hindu-Gottheiten von den indischen Mohammedanern als Dämonen angesehen (R. J. Wilkinson, Malay beliefs 1906, 68).

[2]) Vgl. E. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 1912, 89f.; 200ff.; 494; J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee 1913.

[3]) Gen. 1, 2; Jes. 31, 3; 40, 13ff.; 66, 1—2. Da aber die primitive Denkweise den Unterschied zwischen Materie und immateriellem Geiste nicht ganz erfaßt hat, wird Gott im urisraelitischen Glauben als ein menschenähnlicher Geist gedacht (Gen. 1, 26. 27; 5, 1; 9, 6). In spätjüdischer Zeit legte man dem Satze: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde" folgenden übertragenen Sinn bei: „Er sollte nämlich ebenso wie Gott ewig fortleben, aber dadurch, daß er seine Werke verschlechterte, machte er Gottes Beschluß zunichte. Als er nämlich vom Baume aß, sprach Gott: „Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück" (Bamidbār Rabbā P. 16). Nach Šemōt R. P. 30 ist der Mensch in der Ähnlichkeit der Engel erschaffen. Auf babylonischem Einflusse beruht die Vision Ezechiels, nach welcher Gott auf einem von 4 himmlischen Tiergestalten gezogenen Wagen fährt. Diese Vorstellung ist in den jüdischen Volksglauben übergegangen (Šemōt R. P. 3, 2; 42, 5; 47, 5). Wohl wegen dieses Anthropomorphismus hatten die Rabbinen starke Bedenken, das Buch Ez. in den hl. Kanon aufzunehmen (Ḥagigā 13a, Šabb. 13b). Nach spätjüdischer Vorstellung hat Gott keine Gestalt, sondern, wenn er sich den Menschen offenbart, glauben sie Gott in einer den Umständen angemessenen Gestalt zu sehen Jalquṭ Ex. § 286). So schildert Dan. 7, 9 den göttlichen Weltenrichter als „einen bejahrten Greis mit wolligen Haupthaaren, dessen Gewand weiß wie Schnee" ist (Šemōt R. P. 30, 18, Pesiqtā de R. Kahane P. 5, Hen. 46). „Entsprechend dem geistigen Vermögen des einzelnen Menschen offenbart sich Gott dem Menschen" (Šemōt R. P. 5, 9; 34, 1, Jelamdēnu, Šemōt § 25). In Gestalt eines schönen Jünglings hat sich Gott der israelitischen Kinder in Ägypten angenommen (Šemōt R. P. 23, 8). Dem Mose offenbart sich Gott zum 1. Male mit der Stimme seines Vaters (Tanḥumā 2. M. § 16, Šemōt R. P. 3, 1; 45, 5). Am Schilfmeere glich Gott einem Krieger, am Sinai bei der Gesetzgebung einem Schriftgelehrten (Jalquṭ 2 M.

starke Strahlen den Menschen, der sie erblickt, sofort töten[1]). „Nehmt euch in Acht — denn ihr habt keinerlei Bild gesehen am Tage, da der Herr zu euch am Horeb aus dem Feuer geredet hat —, daß ihr nicht ausartet und euch ein Bild machet, das Abbild einer Götzengestalt, die Form eines männlichen oder weiblichen Wesens, die Form eines Tieres auf der Erde oder eines beschwingten Vogels, der unter dem Himmel fliegt, die Form von etwas Kriechendem oder eines Fisches, der im Wasser unter der Erde ist, daß du nicht deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne und den Mond und die Sterne sehest, all das Heer des Himmels und dich verleiten lassest, dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen zu dienen" (Deut. 4, 15 ff.). Aus diesem Grunde duldeten die jüdischen Gesetzeslehrer nicht einmal den goldenen Adler, den Herodes als Verzierung über dem Tempeltor hatte anbringen lassen und setzten dessen Beseitigung durch[2]).

Im Parsismus sind die Götter noch durchweg körperlich aufgefaßt worden. Ahuramazda, der oberste Gott, hat die schönste Gestalt (hukərəptəma)[3]). „Wir bekennen, daß du den schönsten unter allen Körpern hast", heißt es in einem der ältesten Yasnas (36, 6). Gleich den Göttern des Ṛgveda[4]) besitzt er Gattinnen (yå̊sca tōi γənā Ahura Mazda)[5]). Die himmlische Ārmaiti wird nicht nur als seine leibliche Tochter (dugədar), sondern auch als seine Gattin (γnā) bezeichnet[6]), die ihm drei Söhne, Sraoša, Rašnu, Mithra und zwei Töchter, Aši und Daēnā, geboren hat. Sie trägt ein Strahlenkleid und um ihre Taille einen goldenen Gürtel[7]). Ahuramazda hat außerdem noch zahlreiche leibliche Kinder männlichen und weiblichen Geschlechts, so den Vərəthraγna[8]), Ātar[9]) und die sieben Götterfürsten, die Aməšospəntas[10]), an deren Spitze Vohumanah, der Ratgeber

§ 286, Pesiqtā R. P. 12). Gott saß an einem Katheder vor Mose, als jener 40 Tage lang im Himmel weilte, um die Gesetze in Empfang zu nehmen (Šemōt R. P. 43, 4). Die „Šekīnāh" hielt mit 2 Fäusten die Bundestafeln (Šemōt R. P. 47, 6). Der Anthropomorphismus ist erst in der babylonischen Umwelt stark hervorgetreten. Jedoch die Vorstellung, daß die Engel Körperformen haben, ist urisraelitisch. Ebenso wie die altiranischen Götter fliegen (vgl. Yašt 13, 49. 84), sind auch die Engel mit Flügeln versehen (Ex. 25, 20; 37, 9; 2. K. 6, 24. 27; 8, 6 f.; Jes. 6, 2. 6; Ez. 10, 20; Dan. 9, 21). Ihr Körper besteht nach R. Simeon nur aus Feuer (Jelamdēnu, Wajjigaš § 6), nach R. Abin halb aus Feuer, halb aus Wasser (Jer. Rōšhešš. c. 2, Jalqut 2 M. § 186), ihr Atem ist Feuer (Šabb. 89 a). Sie offenbaren sich den Menschen auf Geheiß Gottes bald als Männer, bald als Frauen, bald als Winde, bald als Feuer (Šemōt R. P. 25).

[1]) Ps. 104, 2, Megillā 19 b, Hullin 59 b, Gen. 15, 17—18, Jalqut 2 M. § 399. Nach Midr. Tehillim Ps. 103 können selbst die Engel nicht Gott sehen und wissen daher nicht seinen Aufenthalt.

[2]) Josephus, Ant. XVII 6, 2, Bell. Jud. I 33, 2.

[3]) Yasna 1, 1. Nach Philo Byblius (Fragm. 9 bei Müller) hat Ahuramazda den Kopf eines Falken. Hiermit ist wohl der hl. Vogel saēna gemeint. Im Atharvaveda VII 70 werden Indra und Agni und im Ṛgveda Soma mit Falken verglichen. [4]) Vgl. Ṛgv. V 46, 7 f. Ath. V. VII 49.

[5]) Y. 38, 1; Gah. 4, 9; Visp. 3, 4. [6]) yt 17, 16; Visp. 3, 4; Gāh. 4, 9.

[7]) Zādsparam XII 4. [8]) yt 14, 57. [9]) y. 2, 12; 65, 12.

[10]) yt 13, 83; y. 31, 8; 45, 7; yt 19, 1; Šikand Gūm. 1, 4.

Ahuramazdas, steht (y. 47, 3). Vohumanah ist ein schöner, glänzender Mann, der neunmal so groß als Zarathuštra ist und ein seidenartiges Strahlengewand trägt. Sein Kopfhaar hängt wellenartig geschweift herab[1]). Sehr anschaulich werden Ahuramazdas Töchter Aši und Anāhitā geschildert als „schöne, sehr kräftige, wohlgewachsene" Jungfrauen, „hochgegürtet, hochgewachsen" (yt 13, 107), „vom Knöchel abwärts mit Schuhwerk bekleidet, das mit goldenen Riemen befestigt ist"[2]). Mithra ist hochgewachsen, mit 1000 Ohren, 10000 Augen (y. 3, 12; yt 10, 7), trägt einen goldenen Panzer (yt 10, 112). Sein Wagen, auf dem er fährt, ist von vier weißen Rossen gezogen (yt 10, 125). Er und der Siegesgott Vərəthrayna offenbaren sich den Menschen oft in Gestalt eines Ebers mit scharfen Hauern[3]). Während Mithras Waffen die spitze Lanze (yt 10, 102) und die Keule (vazra) sind (yt 10, 96. 132), hat Sraoša, „der stärkste unter den Jünglingen" (y. 57, 13), „der schöngestaltete" (huraoδa), eine scharfschneidige Axt in der Hand, mit der er die Köpfe der Dämonen spaltet (y. 7, 31). Der Luftgott Vayu hat ein goldenes Gewand, einen goldenen Gürtel, goldenen Helm, goldene Schuhe und eine goldene, spitze Lanze[4]). Ähnlich dem Zeus auf dem hohen Olymp hat Mithra auf dem hohen Berge Hara seinen herrlichen Wohnsitz (yt 10, 50 f.)[5]). Da jede Gottheit als körperlich gedacht ist, hat sie ebenso wie jeder rechtgläubige Mensch eine Fravaši, d. i. ein unvergängliches, rein geistiges Urbild, das von den Menschen göttlich verehrt wird[6]). Wenn die Fravašis den Gläubigen in den Schlachten helfen, so sind sie versehen mit eisernem Helm, Schild und eisernen Angriffswaffen. Mit gezückten Dolchen machen sie die Feinde nieder (yt 13, 45). Zu den persischen Gottheiten gehört auch die Seele des ersten Rindes (Geuš urvan), welche die irdischen Rinder zu schützen sucht[7]). Die oberste Gottheit des bösen Prinzips, Angromainyuš, hat die Gestalt einer Eidechse[8]). Nur wenig bildliche Denkmäler sind uns aus der altpersischen Zeit erhalten, so der am Himmel schwebende, in ein Strahlenkleid gehüllte Ahuramazda auf dem Felsen von Bisutun und Naqš i-Rustem, der als Mann dargestellt „mit dem Oberkörper aus einem geflügelten Ring hervorragt, die Rechte zum Segnen erhebt". In einem sasanidischen Relief

---

1) Zādsparam XXI 8. Im Zartušt Nāmeh (vgl. J. Wilson, Parsis Religion 1843, 510) reiten die Amašospantas.

2) yt 5, 64; vgl. ZDMG 57, 169b.

3) yt 10, 7; 14, 12. Der Sternengott Tištrya nimmt entweder die Gestalt eines zum Manne gereiften Jünglings an oder die eines Stieres oder eines Pferdes (yt 8, 14. 16. 18. 26. 30).

4) yt 15, 57. 48.

5) Auch die alten Inder kennen einen Götterberg, Meru, auf dem die Götter wohnen (vgl. W. Foy, Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges, in Festschrift für Ernst Windisch, Leipzig 1914, 213 ff.). Über die heiligen Berge im A. T. vgl. Ed. König a. a. O. 76 ff.

6) y. 26, 2; yt 13, 80. 82. 85 ff.

7) y. 29; Bund. c. 4, Legend relating to Keresāsp (Sacr. Books of the East Vol. XVIII 380).

8) Bund. 3, 9; 28, 1.

wird dieser Gott auf einem Pferde reitend dargestellt[1]). Die Gottheit Xšathra Vairya (phl. Šahrēvar) erscheint auf Münzen als Kriegsgott mit Helm, Schild und Speer[2]). Strabo (XV 3, 15) berichtet, daß er ein Bildnis des Aməšospəntō Vohumanah (ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ) gesehen habe. Nach Curtius Rufus (Hist. Alex. M. V 6, 5) ließ Alexander d. Gr. bei der Einnahme von Persepolis die dortigen Götterbilder zerschlagen. Herodots Bericht (I 131), daß die Perser es nicht für recht hielten, Götterbilder zu errichten, weil sie nicht glaubten, daß die Götter eine menschliche Gestalt hätten, erscheint daher als unrichtig[3]). Im späteren Parsismus sind die Gottheiten zu schattenhaften Wesen geworden, welche aber noch die sichtbaren menschlichen Formen beibehalten haben. Im Ritualwerk Šāyast lā-šāyast 15, 1 ff. heißt es: „Im Awesta[4]) steht geschrieben, daß Zarathuštra vor Ahuramazda saß, immerfort Belehrung von ihm wünschend; und also sprach er zu Ahuramazda: 'Dein Haupt, deine Hände, Füße, Haare, dein Gesicht und deine Zunge sind meinen Körperteilen ähnlich; du hast auch ein Kleid, wie es Männer tragen; reiche mir doch deine Hand, auf daß ich sie fassen kann.' Da entgegnete Ahuramazda: 'Ich bin ein unbetastbarer Geist, unmöglich kann man meine Hand fassen.' Also sprach Zarathuštra: 'Du bist unbetastbar und die sieben Aməšospəntas sind unbetastbar; wenn ich nun deine Gegenwart nicht mehr vor mir habe, weder dich noch jene Gottheiten sehe — denn von der Person, welche ich sehe und anbete, ist doch etwas Wesenhaftes da —, könntest du und die sieben Aməšaspəntas von mir angebetet werden oder nicht?' Ahuramazda erwiderte: 'Sie können angebetet werden.' Diese Stelle, welche die Lehre enthält, daß der Zarathuštra-Gläubige, um von der Gottheit erhört zu werden, nicht gerade vor dem Gottesbild sein Gebet zu verrichten braucht, setzt unbedingt bildliche Götterverehrung voraus. „Die körperliche Form Ahuramazdas existiert", betont Dīnkerd IX 57, 18, „und sie ist die größte und vollendetste im Himmel"[5]).

[1]) Vgl. Darmesteter, Zend Awesta I 8. Artaxerxes Mnemon hat überall Standbilder der Anāhitā errichten lassen (Berosus, Fragm. 16, Clem. Alex. Protrept. V § 65, E. Meyer, Gesch. d. Alt. III 126.

[2]) Stein, Babylonian and Oriental Record 1887, 159 ff. Ein Felsbildwerk von Naqš i. Rustem, aus dem 3. Jhdt. stammend, zeigt den Ormuzd (Grdr. Ir. Phil. II 518).

[3]) Herodot selbst erwähnt I 189, VII 40. 55, daß Kyrus und Xerxes auf ihren Feldzügen den heiligen Wagen des Ahuramazda, der von 8 weißen Rossen gezogen wurde, mitnahmen, vgl. auch Xenophon Kyrop. 8, 3, 13. Ähnlich berichten römische Schriftsteller von den Germanen fälschlich, daß sie kaum Götterbilder haben (vgl. Ztschr. der Savigny-Stiftung XXXIV 403 f., Tacitus, Germ. c. 7). Josephus, Ant. 18, 9, 5 berichtet, daß es in dem Lande der Parther „allgemein üblich sei, Götterbilder zu Hause zu haben und dieselben auf Reisen mitzunehmen." Ausdrücklich nennt er sie „parthische Götzenbilder".

[4]) Das betreffende Awestastück ist uns nicht erhalten.

[5]) Erst in dem sehr jungen mittelpersischen Werk Ardā Virāf 101, 10—12 wird angenommen, daß Ahuramazda keine menschliche Gestalt hat, sondern sich nur als Lichtflamme offenbart, was sicherlich unter dem Einfluß des Judentums geschah (vgl. Exod. 24, 17; 3, 2; 19, 18; Deut. 4, 12; Ez. 8, 2; 1, 27).

Einen Gegensatz hierzu bildet das Zwiegespräch Moses' mit Gott Ex 33, 18–23, in welchem ersterer den Wunsch äußert, Gott zu sehen und den Bescheid erhält, daß man Gottes Wesen nur in seinen Werken und in seinem gnadenreichen Walten erschauen könne, aber niemals ihn selbst[1]). „Es muß als eine hervorragende Geistestat der Träger des reinen Jahwismus bewertet werden, daß trotz des Bilderverbotes Jahwe den Seinen immer eine lebensvolle Persönlichkeit geblieben ist, ein Gott, dem sich die Volksgemeinde wie die einzelne Person gleicherweise nahe wußte[2]).“ Unhaltbar ist daher die Behauptung von A. Drews, Christusmythe 6. Aufl. 1910, 7: „Es ist sicher, daß der alte israelitische Jahwe erst unter dem Einflusse der Perser und ihres bildlosen Gottesdienstes jenen vergeistigten Charakter angenommen hat, den man ihm heute nachrühmt.“

§ 4. Vergötterung der Natur und der selbständige Machtbereich der untergeordneten Götter im Parsismus. Alle primitiven Religionsvorstellungen sind im Parsismus noch in voller Lebendigkeit erhalten geblieben, so die Anbetung der unsterblichen Seelen der Frommen (Fravaši)[3]), der Gestirne, der Natur und der Elemente wie des Feuers (ātar vgl. Her. III 16), Wassers (āp)[4]), der Luft[5]), des Windes (vāta), der Erde (zəm)[6]), des Himmels (asman) und der Jahreszeiten[7]). Es galt für ein Todesverbrechen, wenn man Feuer oder Wasser absichtlich durch Leichenbestandteile verunreinigte. Verehrung wird auch dem göttlichen Vogel Karšiptar erwiesen, der redebegabt ist, „er brachte die Religion in die Burg, die Yima errichtet hatte und verbreitete sie dort. Dort sprechen sie das Awesta in der Sprache der Vögel[8]).“ Die altpersische Religion „unterscheidet sich“ — wie K. Geldner hervorhebt — „von der Naturreligion anderer Völker nur durch ihren dogmatischen Charakter und durch die Einheit ihres Aufbaues[9]).“

Alle guten Gottheiten sind Kinder des Ahuramazda, die unter seiner Botmäßigkeit stehen, während die zahlreichen bösen Gottheiten (daēva) als Sprößlinge des Angromainyuš diesem untergeordnet sind. Jede Gottheit hat ihren eigenen Machtbereich (vgl. Yasna 29, 2). Ahuramazda bedarf ihrer. So heißt es z. B. von den Fravašis: „Die Fravašis der Frommen kommen mir (Ahuramazda) zu Hilfe, sie leisten mir Beistand“ (yt 13, 1. 19). „Denn wenn sie mir (Ahuramazda) nicht Beistand gewährten, so würden

---

[1]) Vgl. auch Deut. 4, 12. 15, Sifrē 4 M. § 103; Jalquṭ 4 M. § 739; Jalemdēnu, Ki Tišā § 27.

[2]) M. Löhr, Israels Religion im Lichte der altorientalischen Geisteskultur, in Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1916, 73.

[3]) Vgl. Yašt 13; Xenophon Kyr. II 1; VII 1; VIII 3, 24; Herod. VII 43; W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern 1888, 48f.

[4]) Daher durfte der rituell Unreine zur Waschung kein Wasser, sondern nur Kuhurin verwenden.

[5]) Vayu (yašt 15).

[6]) Vgl. auch Herod. I 131. Der Fluß galt als ein belebtes Wesen, Her. I 189.

[7]) Vgl. Y. 1, 9; 2, 9. Ebenso auch im Brahmanismus vgl. Ś. Br. IV 2, 5. 9 VIII 7, 1, 3f.; A. Br. IV 25, 1.

[8]) Bund. 19, 16; vgl. Vend. 2, 42.

[9]) Encycl. Biblica, Artikel: Parsian Religion.

mir weder Vieh noch Menschen angehören, welche die besten sind unter den Arten, sondern der Dämonin (Druj) würde die Macht, der Druj die Herrschaft, der Druj die ganze bekörperte Welt gehören." Er ruft die Fravašis in der Tat auch um Hilfe an (Yašt 13, 28). Da jede Gottheit ein besonderes selbständiges Schaffensgebiet hat[1], fleht der Gläubige je nach seinen Wünschen bald die eine oder die andere Gottheit an. So betet er zu Mithra: „Erhöre, o Mithra, unsere Opfer, sei von unseren Opfern befriedigt, o Mithra, setze dich zu unseren Opfern heran, nimmt unsere Libation an, nimm unser Dargebrachtes an; sammle sie zu unserer Sühnung und lege sie im Himmel nieder[2]."

Dagegen hat die alttestamentliche Religion den Polytheismus vollständig überwunden und trägt den rein vergeistigten monotheistischen Charakter; sie verbietet irgend ein Wesen oder eine Naturkraft außer der einen unsichtbaren Gottheit anzubeten. Die Engel, die das Judentum annimmt, sind nur Boten Gottes, die nichts ohne Gottes Geheiß ausführen können[3], Gott hat sie erschaffen und er vermag sie auch wieder zu vernichten[4]; sie haben „weder Vater noch Mutter"[5] und tragen den Namen מַלְאָךְ (ἄγγελος) 'Bote' im Gegensatz zu den persischen, dem Ahuramazda unterstellten Gottheiten, die gleichsam seine Vasallen sind und ebenso wie Ahuramazda den Namen baga oder ahura 'Gott' führen und Yazata „Anbetungswürdige" sind. Das Judentum untersagt strengstens die Verehrung der Engel: „Wenn über den Menschen Leiden hereinbrechen, so darf er weder den Engel Michael noch Gabriel anrufen, sondern nur Gott allein anflehen, der ihn erhören wird[6]." Das Judentum lehrt, daß der Mensch keines Mittlers bedarf, um zur Versöhnung mit seinem Gott zu gelangen: „Wir haben die Überzeugung" — heißt es Talmud Sanhedrin 38b —, „daß wir

---

1) Vgl. Šāyast 15, 4ff. 2) Yašt 10, 32.

3) „Nur was dem Engel als Boten befohlen ist auszuführen, darf er tun; er kann keine Sünden vergeben" (Tanḥumā ed. Buber) P. Mišpāṭim § 11); vgl. ferner Tanḥumā (ed. Buber) Berēšit § 1; Berēšit Rabbā P. 1: „Am ersten Schöpfungstage wurde außer den Engeln nichts erschaffen, damit man nicht sage: 'Michael dehnte den Süden des Himmels, Gabriel den Norden desselben aus und Gott maß ihn in der Mitte', sondern Gott allein erschuf die Welt." Jer. 14, 22 wendet sich gegen die Annahme einer besonderen Regengottheit.

4) Ḥagigā 13b, Šemōt Rabbā P. 15, Ēkā Rabbā zu c. 23, 23, Jalquṭ Ex. c. 32, 27, Tanḥumā 2 M. P. Wāēre § 9.

5) Mekiltā ed. Hoffmann 1905, 101; Šabbāt 89a.

6) Jer. Ber. c. 9. Michael und Gabriel werden „Könige der Engel" genannt (Jalquṭ 2 M. § 362). Auf christlichem Einfluß beruht Test. Dan. 6: „Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet, denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels." Die Annahme eines himmlischen Gerichtshofes (בית דין של מעלה), mit dem sich Gott berät und durch den er sein Gelübde lösen läßt, scheint auf persischem Einfluß zu beruhen (Wajjiqrā Rabbā P. 14, 6 u. 24, 2). Selbst die Parsen erkennen den gewaltigen Unterschied, der zwischen den Yazatas ihrer Religion und den Engeln der israelitischen Religion herrscht. Entsprechend der Anschauung des Judentums geben sie den biblischen Begriff Engel richtig mit fristag 'Bote' wieder (vgl. Šikand Gūmānīk 14, 24. 36).

den Engel Metatron nicht einmal als vermittelnden Boten zwischen Gott und dem Menschen annehmen dürfen[1]).">

§ 5. Totenkult im Parsismus. Eine Folge des streng durchgeführten Monotheismus in der Bibel ist die Beseitigung des Totenkultes[2]). Dagegen spielt im Parsismus der Totenkult eine sehr wichtige Rolle. Auf die Furcht vor der Seele des Toten ist die Vorschrift im Vendidād 8, 10 gegründet, daß man für die Leiche eine Öffnung im Hause durchbrechen solle. Die Pehlewi-Übersetzung zu dieser Stelle fügt erläuternd hinzu: „Eine Bresche soll man schlagen in diesem Hause, den toten Hausherrn und die tote Hausfrau soll man durch die Bresche tragen, die übrigen durch die Tür." Da der Totengeist nur auf dem Wege in sein ehemaliges Haus zurückkehren kann, auf dem die Leiche hinausgetragen wird, so existierte bei vielen Völkern die Sitte, die Leiche nicht durch die Tür aus dem Hause herauszubringen, sondern durch ein in die Mauer gebrochenes Loch, das gleich darauf wieder geschlossen wurde[3]). Wir finden diesen Brauch auch bei den Hindus[4]) und in Indonesien[5]). Die Leiche der Siamesen wird gleichfalls durch ein in die Wand gebrochenes Loch, die Füße voran, heraus und dreimal in schnellem Lauf um das Haus getragen, damit sie den Eingang vergesse und keinen Spuk treibe[6]). Dieser Brauch ist ferner belegt bei den Chinesen, Balinesen, Fiji-Insulanern[7]), den Tscheremissen[8]), Samojeden[9]), Wadschagga[10]), in Südafrika besonders bei den Hottentotten, Buschmännern, in Britisch-Nigeria, den Tschi-Negern und bei den mohammedanischen Fulas, Haußas, Dagombas, Mandingos und Joloffs[11]). Bei den Tlinkit- und Hupa-Indianern wird gleich hinter dem Leichnam ein lebender Hund durch ein solches in der Wand der Hütte gemachtes Loch hindurchgeschafft, der nach dem indianischen Glauben den Leichendämon endgültig hinausscheucht[12]). Das Durchbrechen der Hauswand zur Herausbeförderung

---

[1]) Vgl. Jes. 63, 16: „Du (Gott) bist unser Vater, denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht. Du bist unser Vater, unser Erlöser von uranfang geheißen." Die Toten können eben für die Bedürfnisse des Lebenden nichts tun (Wajjiqrā Rabbā P. 6).

[2]) Vgl. Ed. König a. a. O. 67 ff.; Lev. 19, 31; Dt. 18, 13. „Dürfen wir (Israeliten) den ewig Lebenden (= Gott) bei Seite lassen und den Toten huldigen?" (Wajjiqrā R. P. 6).

[3]) Vgl. Hartland, Encycl. of Rel. & Ethics IV 1911, 426.

[4]) J. A. Dubois, Hindu Manners 1899, 505.

[5]) H. Schurtz, Urgeschichte d. Kultur 567.

[6]) E. Young, Kingdom of the yellow robe 1900, 246; Die preußische Expedition nach Ostasien, Berlin 1864, Bd. IV, 332.

[7]) J. G. Frazer, On certain burial customs, in Journal of the Anthrop. Inst. XV 1886, 70.

[8]) Intern. Arch. f. Ethnol. IX 1896, 157.

[9]) A. Featherman, Soc. Hist. of races of mankind IV 573 f.

[10]) Guttmann, Globus 1906, 200.

[11]) J. Lippert, Seelenkult 1881, 10; Tylor, Primitive Culture[4] II 26; W. Stow, Native races of South Africa 1905, 126; A. F. Mockler-Ferryman, British Nigeria p. 234; A. B. Ellis, Tshi-speaking peoples, London 1887, 239 f.

[12]) A. Krause, Tlinkit-Indianer 1885, 225; P. E. Goddard, Life and Culture of the Hupa 1903, 70.

des Toten war auch üblich bei den nordischen Germanen, in Schweden, Norwegen und Island[1]), und ist noch heute in Norwegen und Grönland verbreitet[2]). Reste von diesem altgermanischen Brauch finden sich noch in Thüringen und Siebenbürgen: Selbstmörder wurden dort nicht über die Schwelle aus dem Hause getragen, sondern man schob sie entweder durch ein Fenster oder ein zu diesem Zweck unter der Schwelle gebrochenes Loch hinaus[3]). Nach slavischem Volksglauben sollen Zauberer und an Seuchen Verstorbene durch ein Fenster aus dem Hause geschafft werden. Wenn unter den Kindern große Sterblichkeit herrscht, glauben die Masuren das Übel dadurch zu bannen, daß die gestorbenen Kinder nicht durch die Tür sondern durch das Fenster hinausgebracht werden. In einem slovakischen Märchen heißt es: „Liebe Nachbaren, wenn ich sterbe, traget meinen Leichnam nicht durch die Tür, sondern lasset unter der Schwelle eine Grube graben und ziehet den Sarg durch dieselbe hinaus[4])." Also in allen Erdteilen ist unabhängig ein gleicher Brauch entstanden.

Die abgeschiedene Seele bedarf ebenso der Speise wie der lebende Mensch. Die Speise der Seligen im himmlischen Paradies besteht nach dem Zarathuštra-Glauben aus einem Buttergetränk[5]), dagegen erhalten die Seelen der Sünder in der Hölle übelriechende Speisen[6]). Mit diesem Seelenglauben hängen die mit dem Seelenkult eng verbundenen Manenopfer zusammen, die nur durch einen Sohn vollzogen werden können. Ein ganzes Jahr lang werden den Seelen der Eltern Opferkuchen dargebracht[7]). Daher soll man dem Sterbenden, der keinen Sohn hinterläßt, „einen Sohn adoptieren, damit dieser Sohn dessen Seele über die Cinvatbrücke hinüberbringe[8])." Stirbt ein über 15 Jahre alter Mann unverheiratet, so können dessen Verwandte dem Verstorbenen noch eine Gattin in der Weise antrauen, indem sie ein Mädchen mit Aussteuer versehen und an einen Mann verheiraten. Die Hälfte der aus dieser Ehe hervorgehenden Kinder gehören dem Verstorbenen; die Frau selbst wird aber nach ihrem Tode im Jenseits die Ehefrau des Frühverstorbenen[9]). Für die ersten drei Tage nach dem Tode war ein besonderer Seelenkult vorgeschrieben[10]). Die Totenspeisung, die bei allen primitiven Völkern zu belegen ist, findet sich auch

---

[1]) Pauls Grundr. d. Germ. Phil. III² 426f.; Globus 89, 384; Weinhold, Altnord. Leben 1856, 476; Ztschr. Ver. f. Volksk. XI, 268f.; Feilberg, The corpsedore in Folklore XVIII, 364ff.; F. Nansen, Eskimoleben 1903, 217f.

[2]) F. Nansen a. a. O.

[3]) Am Urquell IV 53; A. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube³ S. 474.

[4]) Globus Bd. 50, 301.

[5]) Hadōxt N. 2, 18; Mēn i Xrat II 152; Dādistān 31, 31.

[6]) y. 31, 20; 49, 11; Had. N. 2, 36; Y. 53, 6.

[7]) Saddar c. 13; West, Sacr. Books Vol V 383 A. 5; vgl. Arrian IV 29.

[8]) West, Sacr. Books XXXVII 486f.; Vičarkard i Dēnīk übers. v. Bartholomae, Indog. Forsch. XII 93ff., vgl. auch Saddar 18, 3ff.; 54, 2; Yasna 62, 5. Aus demselben Grunde adoptierte auch der Assyrer ein Kind (vgl. A. Ungnad, Eine Adoptionsurkunde, O. L. Z. 1906, Nr. 10).

[9]) West, Sacr. Books of the East V 143.

[10]) Dādistān 81, 12f.; 28f.

bei den alten Indern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven[1]), Chinesen[2]), Japanern[3]), Babyloniern und Arabern[4]). Aus Furcht vor der Seele des Verstorbenen wird im Parsismus jedes Vergehen gegen einen Leichnam ebenso bestraft wie gegen einen Lebenden: „Wenn jemand einen Knochen des Schädels oder den ganzen Schädel eines Toten durch Anstoßen verletzt, soll er dieses mit derselben Strafe büßen, wie sie für Verwundungen Lebender festgesetzt ist[5])." Wer einen Leichnam absichtlich nicht auf einer turmartigen Erhöhung dem Sonnenlicht aussetzt, der wird ebenso bestraft, wie wenn er einen Gläubigen ermordet hätte[6]). Die Seele eines verstorbenen Gläubigen wird als Schutzgeist (Fravaši) verehrt. Man spendet ihr Opferkuchen (draona), auf daß sie den Menschen vor den nächtlichen Dämonen beschütze[7]), ihr wurde sogar ein Schaf oder eine Ziege geschlachtet[8]). Dagegen untersagt die Bibel das Totenopfer und die Totenspeisung (Deut. 26, 14; Psalm 106,28). Sirach 30, 18ff. (vgl. auch Jub. 32, 17) spottet daher dieser heidnischen Sitte: „Was nützt das Opfer einem Schatten? Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet, sind Opferspeisen, aufs Grab gelegt." Wenn im jüdischen Volksglauben unter dem Einfluß der heidnischen Umwelt ebenfalls die Vorstellung auftaucht, daß die Seligen im Jenseits Speisen genießen, so ist diese nie zur jüdischen Gemeinanschauung geworden, sondern stets herrschte daneben der Glaube, daß die Seele im Jenseits frei von physischen Genüssen ist (Berāk. 17a).

§ 6. Dualistisches Prinzip im Parsismus. Die Zarathuštra-Religion nimmt neben Ahuramazda und den ihm untergeordneten Gottheiten die Existenz einer bösen Gottheit an, welche über eine unendliche Schar von Dämonen verfügt. Als vīdaēvo ṭkaēša 'die gegen die Dämonen gerichtete Lehre' sucht sie die bösen Mächte zu besiegen[9]). „Der Mensch sei fest überzeugt — mahnt der Parsismus —, daß der Himmel, die Erde und alles Nützliche in der materiellen und geistigen Welt dem Schöpfer Ahuramazda zu verdanken, aber alles Übel und Leid dem bösen, verfluchten Ahriman zuzuschreiben ist[10])." Ungemach (paityāra), Krankheit und Tod rühren von Angromainyuš her[11]). Daher betet der Gläubige: „Krankheit! dich verwünsche ich, Tod! dich verwünsche ich[12])." Das Greisenalter wird als ein Dämon personifiziert[13]), „es macht die Väter töricht"[14]).

[1]) Vgl. Caland a. a. O.; ders., Die altind. Totengebräuche 1896; E. Rohde, Psyche[4] 231f.; Ovid, Fasti II 566; Lucian, de luctu 9; Am Urquell VI 25; Lacomblet, Urkundenbuch f. d. Gesch. d. Niederrheins 1843 I, 17.

[2]) J. H. Plath, ZDMG. 19, 482f.

[3]) Wie mir japanische Studenten mitteilten.

[4]) H. Zimmern, Keilinschriften u. d. A. T.[3] 1903, 640; J. Wellhausen, Reste des arab. Heidentums 161f. [5]) Farhang i. oim 3c.

[6]) Vend 5, 14. Die Strafe bestand darin, daß ein solcher 1000 Schläge mit dem Pferdestachel und 1000 Schläge mit der Knute erhielt (Vend. 3, 37). Daß man dabei zu Tode geprügelt wurde, ist selbstverständlich.

[7]) Dīnkerd IX 14, 1f. [8]) Šāyast 17, 5.

[9]) Vgl. Dīnkerd VII 5, 8ff. [10]) Mēn i xrat 37, 10.

[11]) Dādistān 37, 72, 81; Vd. 2, 29; 22, 2; yt 3, 13f. [12]) Vend. 20, 6.

[13]) Phl. zarmān (Bund. 28, 23; Dādistān 37, 44, 52; Dīnkerd 9, 21, 4).

[14]) Vend. 19, 43.

Auch die klassischen Völker beklagen das Nahen des Alters ebenso wie den Tod als einen götterverhaßten, freudlosen Zustand und eine schwere Last[1]). Gemäß dem Parsismus sind alles Böse in der Welt und die schädlichen Tiere (χrafstra) von Dämonen geschaffen. Die Verscheuchung der Dämonen und die Beseitigung der dämonischen Geschöpfe werden als Hauptzweck der Religion bezeichnet[2]). Diese Anschauung herrschte noch bei den zarathuštrisch-christlichen Manichäern. So geht aus einem manichäischen Sündenbekenntnis hervor, daß es als eine Gotteslästerung galt, wenn man behauptete: „Das Gute und das Böse, alles hat Gott geschaffen", denn „die lichte Wurzel ist das Reich Gottes, die finstere Wurzel ist das Reich des Ahriman"[3]). Ähnlich sagt ein Sasanidenkönig aus dem 4. Jahrhundert: „Welcher Gott ist gütiger als Ormuzd oder gewaltiger als der erzürnte Ahriman[4])!" Ahuramazda ist nicht allmächtig.

Dieses dualistische Prinzip des Parsismus bekämpft das Judentum auf das Schärfste, indem es immer wieder betont, daß sowohl das Gute als auch das Böse von Gott allein kommt (vgl. Ēkā 3, 38). „Wer spricht: 'Dich, o Gott, mögen die Guten preisen', oder 'für das Gute möge deiner, o Gott, gedacht sein', ist ein Abtrünniger, denn dieser nimmt einen Dualismus (שתי רשויות) an, indem er das Gute von der einen Gottheit, das Böse hingegen von der andern Gottheit ableitet. Wir sind aber verpflichtet, Gott nicht nur für das Gute, sondern auch für das Böse zu danken[5])." Ferner heißt es Sifrē zu Deut. 32, 39: „Gegen die Annahme, daß ein und derselbe Gott nicht zugleich belebe und töte, nicht zugleich Böses und Gutes tun könne, spricht die heilige Schrift: 'Ich, ich töte und mache lebendig', außerdem heißt es Jes. 44, 6: 'So hat gesprochen Gott, der König Israels und sein Erlöser, Herr der Heerscharen: Ich bin erster und ich bin letzter, außer mir ist kein Gott'." „Zu allem, den Menschen offensichtlich Ersprießlichen hat er auch etwas Gegenteiliges erschaffen[6])." Selbst die schädlichen Tiere sind nach jüdischem Glauben zweckmäßig[7]). Der Tod gilt nicht als ein Übel: „Gut ist der Tod, denn Gott hat vorausgesehen, daß die Menschen, wenn sie unsterblich wären, sich selbst für Götter

---

1) Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1913, 94.

2) Vend. 5, 22—25.

3) A. v. Le Coq, Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores 1910, 11, 16. Auch die Araucanier glauben an einen Hauptgott der guten Geister und an einen Hauptgott der bösen Geister (E. R. Smith, Araucanians 1855, 273). Will der Eingeborene von Borneo Erfolg in einem Unternehmen haben, so fleht er sowohl die guten als auch die bösen Geister an (Spenser St. John, Life in the forests of the far East I 1863, 116).

4) Acta Martyr. S. 227; vgl. Rapp, ZDMG. XIX, 79.

5) Mišnā Megillā 3, 9, Talm. B. Megillā 25a, Jer. Megillā 4, 10; Berāk. 34a; Mekiltā ed. Weiß 1865, S. 80a; vgl. auch Hiob 2, 10; Debārim R. c. 10, 2, Berēšit R. Par. 1; Jalquṭ Berēšit § 3.

6) Hagigā 15a. Selbst das ungenießbare Bitterwasser hat nach Šemōt Rabbā Par. 43 einen Zweck.

7) Šabb. 77b, vgl. auch Lev. Rabbā XXII 1; Jer. Berāk. 9, 3; Berēšit R. Par. 10 zu c. 2, 1; Qōhelet R. cap. 5, 8; Šemōt R. P. 10, 1; Midr. Tehillim Ps. 18.

gehalten hätten und übermütig geworden wären[1]." Im Gegensatz zum Parsismus wird das Greisenalter als ein vorzügliches Geschenk Gottes angesehen: „Eine herrliche Krone ist das Greisenalter, auf dem Wege der Gerechtigkeit wird es erlangt[2]."

Das Judentum lehrt, daß auch die Leiden zum Nutzen des Menschen sind. Das Leiden wird als ein pädagogisches Mittel betrachtet, mit dem Gott den sündhaften Menschen aus Liebe straft, damit er sich bessere und auf diese Weise seine Schuld sühne[3]). „Heil dem Menschen, den du, o Gott, züchtigst und mittels deiner Lehre unterweisest[4])." „Einen hohen Wert haben die Leiden, denn sie sind ein viel wirksameres Sühnmittel als die Opfer, da das Opfer nur die Habe des Menschen berührt, während die Leiden die eigene Person treffen[5])." Darum rief man einem Kranken zu: „Sind dir nicht die Schmerzen angenehm?"[6]), denn sie gelten als ein Gnadenmittel, als eine Förderung auf dem Wege des Heils: „Gut ist es mir, daß ich Leid erduldet habe, auf daß ich deine Satzungen lerne[7])." „Die Leiden sind wie das Salz, das Salz verzögert die Verderbnis des Fleisches[8])." Gott sucht nach jüdischer Auffassung sehr häufig den Frommen mit Leiden heim, damit er hierdurch geprüft und im Glauben gefestigt werde, denn sie bieten oft Veranlassung zur Abirrung von der Gotteslehre. Die schweren Prüfungen Gottes haben nach Maimonides[9]) hauptsächlich den Zweck, „entweder die Gottergebenheit des Frommen der Mit- und Nachwelt gegenüber ins rechte Licht zu setzen, oder um ihn für spätere Kämpfe und Leiden zu wappnen und ihn durch augenblickliche Leiden für spätere Freuden empfänglicher zu machen". Denn „der Herr straft, wen er liebt, wie ein Vater den Sohn, den er gern hat"[10]). „An wem der Ewige Wohlgefallen hat, den drückt und läutert er durch Prüfungen[11])." Die Leiden sollen also die Persönlichkeit nicht herabdrücken, sondern vielmehr zu einem religiös-sittlichen Fortschritte führen. Die Krankheiten und die Schmerzen, die dem Menschen durch die Naturgewalten oder durch wilde Tiere zugefügt werden, gereichen nach dem im 10. Jhdt. lebenden Gaon Saadja diesem nur zum Wohle, „damit er sich von der Sünde entferne und sich vor seinem Gotte demütige, denn würde er den Schmerz gar nicht kennen, so könnte er von der angedrohten göttlichen Strafe gar keinen Begriff erhalten, deren Ankündigung demnach durchaus wirkungslos bliebe[12])". „Gott sucht aus dem Grunde nicht die Bösen heim, weil sie die Prüfung nicht bestehen können, er prüft vielmehr die Frommen; der Flachshändler schlägt deshalb nicht auf harten Flachs, weil er sonst zerfasern würde;

1) Jalquṭ Gen. 1, 31, § 16, vgl. Ber. R. P. 9.

2) Mišlē 16, 31; ferner Sirach 6, 11; P. Ābōt 6, 8; Jalquṭ zu Jer. 9; Midr. R. zu Num. 32; Midr. Mišlē 16, 31; Šabbāt 152a.

3) Sifrē zu 5 M. § 32, Sanhedrin 101a, Ber. 5a. Zuweilen wird der Fromme für seine Sünden schon in dieser Welt bestraft, damit er im Jenseits nur des Lohnes teilhaftig werde (Sanhedrin 101a).

4) Ps. 94, 12. 5) Sifrē zu Deut. § 32. 6) Berākōt 5b.

7) Ps. 119, 71. 8) Berākōt 5a. 9) Mōrē Nebuḥim III 24.

10) Mišlē 3, 12; Deut. 8, 8. 11) Berākōt 5a. 12) Emunōt wedē'ōt IV.

wenn aber sein Flachs gut ist, so schlägt er auf ihn, damit er noch besser werde." „Alles Schlimme, das Gott einem zuschickt, führt zum Guten, ebenso wie eine Überschwemmung, die über einen Acker hereinbricht und scheinbar schlimm ist, doch schließlich großen Nutzen bringt, da sie das Ackerland düngt und besser macht[1])." Zu einer solchen hohen Auffassung von den Leiden konnte sich weder der Dualismus der Perser noch der Polytheismus aufschwingen, da es in jenen Religionen nicht nur gute, sondern auch böse Gottheiten gibt[2]). Die Leiden sind gemäß den heidnischen Religionen durch Dämonen oder übelgesinnte Götter hervorgerufen. Wir finden in der Freude der heidnischen Völker das laute Aufjauchzen einer überströmenden maßlosen Lebenslust, dagegen in ihren Leiden so elementare Ausbrüche des untröstlichen, unbändigen Schmerzes. Wenn zwar der Parsismus verbietet, um einen Toten übermäßig viel zu weinen, so begründet er es damit, daß jede Träne, welche von den Augen der Leidtragenden rinnt, zu einem gewaltigen Strome anschwillt, welcher der abgeschiedenen Seele den Weg zur Seelenbrücke versperrt[3]). Hingegen untersagt das Judentum das übermäßige Weinen um einen Toten aus dem Grunde, weil dieses ein Sichauflehnen gegen die göttliche Gerechtigkeit bedeuten würde[4]). Die heidnische Anschauung von den Leiden bekämpft das Judentum: „Seid nicht wie einer der Heiden, die ihre Götter, wenn es ihnen wohlergeht, verehren, wenn sie jedoch Böses erleiden, dieselben schmähen. Ihr seid Israeliten! Wenn Gott euch Gutes erweist, so verherrlicht ihn, und in derselben Weise sollt ihr Gott loben, wenn er über euch Ungemach verhängt[5])."

§ 7. Ahuramazda, ein Gott der Gerechtigkeit und Wahrheit, aber kein Gott der Liebe und Barmherzigkeit. Auch in der Auffassung von der Erhabenheit der Gottheit unterscheidet sich das Judentum vom Parsismus. Ahuramazda ist zwar ein Gott der absoluten Gerechtigkeit und Wahrheit, welcher dem Menschen gebietet, in gerechtem Tun zu wetteifern (y. 53, 5), sein Leben rein zu halten „durch gute Gedanken, durch gute Worte und gute Werke" (Vend. 5, 21); aber er ist kein Gott der Liebe und Barmherzigkeit. Nur auf Grund einer genauen, streng geschäftsmäßigen Verrechnung der guten Werke verleiht er dem Gläubigen das Heil nicht nur in der zukünftigen Welt, sondern auch schon hienieden (y. 36, 2).

---

[1]) Berākōt 6b; 60b.

[2]) Vgl. Polack, Manners and Custom of New Zealanders 1840 I 236.

[3]) Dinkerd IX 12, 20, Arda Virāf XVI 7—10, Saddar c. 96. Auch die Germanen glaubten, daß übermäßige Trauer den Toten beschwert, vergl. Tacitus, Germ. c. 17, Helgakviþa Hundingsbana II hrsg. B Sijmons Str. 43—44: Die Tränen fallen „blutig auf die Brust" des Toten, „kalt und nagend, von Kummer schwer"; ferner J. Bolte u. G. Polivke, Anmerk. zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm II 1915, 485. Auch bei den Arabern und Griechen war der Glaube lebendig, eine zu ausschweifende Klage störe die Ruhe der Toten (Goldziher, Muhammedanische Studien I 253, Rohde, Psyche I^2 223 A. 2).

[4]) Mō'ēd qāṭān 27, Albu, Iqqārim IV c. 40.

[5]) Mekiltā Ex. 20, 23; Jalquṭ zu Jes. § 282. Vergleiche weiteres Material über die Auffassung von den Leiden im Judentum Scheftelowitz, Optimismus des Judentums 1913, ferner Aristeasbrief 197.

Darum verlangt der Parsismus von den Gläubigen keine Liebe zu Ahuramazda. Nirgends wird das Verhältnis des Gläubigen zu seiner Gottheit unter den Gedanken der Vaterliebe gestellt. Nach israelitisch-jüdischer Auffassung ist aber Gott nicht nur der Inbegriff der Gerechtigkeit und Wahrheit, sondern auch der der Allliebe[1]). Gott ist das Ideal aller Vollkommenheit und Heiligkeit, der auch von seinen Verehrern das Streben nach Heiligkeit verlangt (Lev. 20, 26; 21, 8). Die Beziehungen des himmlischen Schöpfers zu dem Menschen werden wie die eines Vaters zu seinem Kinde aufgefaßt[2]), weshalb er in der altjüdischen Literatur gewöhnlich „unser Vater im Himmel" heißt[3]). Der Talmud[4]) weist nach, daß wir Gott genau so wie unsere Eltern zu verehren haben; ebenso wie wir die Eltern nicht nur lieben sondern auch ehrfürchten[5]) sollen, gebietet auch die Torā, daß wir Gott nicht nur „mit unserem ganzen Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft" lieben[6]), sondern ihn auch ehrfürchten sollen[7]): „Nun Israel, was verlangt Gott von dir? doch nur, daß du deinen Gott ehrfürchtest, in seinem Wege wandelst und daß du ihn liebst[8])." „Aus Liebe zu Gott soll man den Herrn fürchten wie es Abraham getan hat[9])." Der innige Ton, in welchem Talmud und Midraš von Gott sprechen, bezeugt, wie sehr Gott als zärtlicher Vater dem Volke Israel näher gerückt ist. Gott ist den Israeliten nicht nur der himmlische König, sondern auch „ihr Vater, ihr Hirte, ihre Hoffnung; mit einem Worte, es gibt keine Bezeichnung eines Zärtlichkeitsverhältnisses in der Sprache wie Bruder, Bräutigam, Mutter, die nach Ansicht der Schriftgelehrten in der Bibel nicht verwendet ist, um die innigen Beziehungen Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen[10])." Die Ehrfurcht vor Gott schließt ihre Freude an Gott nicht aus: „Es freut sich mein Herz, daß es deinen Namen ehrfürchtet[11])", denn „Gott fürchten, heißt das Böse hassen" (Mišlē 8, 13). Die Gottesfreudigkeit ist der süßeste Lohn solcher Gottesfurcht: „Wie groß ist die Fülle deiner Lieblichkeit, o Gott, die du aufgespart hast denen, die dich ehrfürchten" (Ps. 30, 20). „Wenn ich mich niederlege, denke ich an dich,

---

[1]) In dem altindischen Werke Bhagavadgītā findet sich ein dem Judentum ähnlicher Glaube von der Gottesliebe, indem es lehrt, daß „Gott die Menschen liebt, die ihn erkennen und ihm vom ganzen Herzen ergeben sind und denjenigen von allen Sünden erlöst, der zu ihm allein seine Zuflucht nimmt"; es stellt zugleich an die Menschen die Forderung der gläubigen Gottesliebe (vgl. R. Garbe, Indien und das Christentum 1914, 236 f., 244).

[2]) Vgl. Deut. 8, 5; 14, 1; 32, 6; Jes. 66, 16; Mišlē 3, 12; ferner Ed. König a. a. O. 494 f.

[3]) Z. B. Mišnā Berākōt 5, 1; Jōmā 8, 6; Pesāḥim 85 b; Šemōt Rabbā Par. 30 (zu c. 22, 1); Bamidbār Rabbā Par. 17; Pesiqtā de R. Kahanā p. 25.

[4]) Kiddušin 30 b. [5]) Ex. 20, 12; Lev. 19, 3.

[6]) Deut. 6, 5; Jos. 22, 5; Mišlē 3, 9; Sirach 7, 30.

[7]) Deut. 6, 2. [8]) Deut. 10, 12.

[9]) Sōṭā 31 a, vgl. Jer. Berāk. IX 6 (60 a): „Der Pharisäer, der aus Liebe zu Gott die göttlichen Gebote erfüllt wie Abraham, ist der beste."

[10]) Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer 1904, S. 60, vgl. auch Šemōt Rabbā Par. 20 (zu c. 13, 17), Širhašširim Rabbā.

[11]) Ps. 85, 11.

wenn ich erwache, rede ich von dir, denn du bist mein Heil, und im Schatten deiner Fittige frohlocke ich" (Ps. 63, 7f.). Ebenso wie des Vaters Zorn ist auch Gottes gerechter Zorn vorübergehend und leicht zu besänftigen: „Liebevoll bin ich, spricht Gott, ich werde nicht ewig nachtragen" (Jer. 3, 12). Selbst wenn der Mensch sündigt, bleibt Gott noch dem Menschen geneigt (Ez. 18, 31f.). „Gütig und gerecht ist der Ewige, darum zeigt er den Sündern den Weg" (Ps. 25, 8). „Gott ist gnädig, bevor der Mensch sündigt und ist derselbe versöhnliche Gott, nachdem der Mensch gesündigt und Buße getan hat[1])." Er ist langmütig nicht nur gegenüber den Frommen, sondern auch gegenüber den Frevlern[2]). Gott vergibt gern; selbst demjenigen, der ihn öffentlich gelästert hat, ruft er zu: „Tue Buße, so will ich dich gnädig aufnehmen[3])." „Sobald Gott sieht, daß die Menschen wegen ihrer Schlechtigkeit die Vernichtung verdienen, erhebt er sich vom Richterstuhl und setzt sich auf den Thron der Barmherzigkeit[4])." Durch folgende Allegorie wird die unübertreffliche Güte Gottes geschildert: „Die Weisheit wurde gefragt: Was soll die Strafe des Sünders sein? Sie antwortete: 'Den Sünder soll das böse Gewissen verfolgen.' Dieselbe Frage wurde an die Profetie gerichtet, worauf sie erwiderte: 'Die Person, welche sündigt, soll sterben.' Alsdann fragte man Gott, worin die Strafe des Sünders bestehen solle. Gott antwortete: 'Er tue Buße, denn, meine Kinder, was anders verlange ich von euch, als daß ihr mich suchet und lebet[5])!" Selbst wenn dereinst beim jüngsten Gericht 999 Engel zu Ungunsten eines Menschen aussagen und nur einer etwas zu seinen Gunsten vorbringt, beurteilt Gott die menschliche Seele milde[6]). Droht Gott an, daß er Unheil über die sündhaften Menschen hereinbrechen lasse, so wird er es doch kaum tun[7]). Gott ist sogar, wenn er zürnt, barmherzig[8]), seine Güte erstreckt sich auf den Bösewicht, dessen wohlverdiente Leiden ihm Kummer bereiten[9]). „Selbst die Abtrünnigen verläßt Gott nicht, er wohnt unter ihnen[10])." Darum pflegt das altjüdische Schrifttum für den Namen Gottes den Ausdruck רחמנא 'Erbarmer' zu gebrauchen[11]). „Der Mensch" — heißt es Šemōt Rabbā Par. 25 — „geht seine Schuldverschreibungen durch; findet er, daß ihm Leute etwas schulden, so zieht er die

---

1) Rōšhaššānāh 17b, vgl. Jes. 55, 7; Dt. 4, 31. 2) Sanhedrin 111a.

3) Pesiqtā de R. Kahanā P. 25. So findet selbst der verbrecherische König Ahab, als er nach Nabots Ermordung von Elia heftig getadelt, Reue empfand, bei Gott Gnade (1. Kön. 21, 27—29), ebenso Nebukadnezar (Dan. c. 4).

4) 'Abōdā zārā 3b.

5) Jalquṭ zu Ps. 70, 2, Pesiqtā de R. Kahanā P. 25, Jer. Makkōt II 8, vgl. auch Šemōt Rabbā Par. 31.

6) Jer. Qiddušin 61b. 7) Bamidbār Rabbā Par. 23.

8) Pesāḥim 87b, vgl. Ps. 103, 8—11; Jelamdēnu P. Pequdē § 3 Schluß.

9) Sanhedrin 41, Gebet Manasses V. 7. Über Gottes Barmherzigkeit und Milde in der apokalyptischen Literatur vgl. A. Bertholet, Biblische Theologie des Alt. Test. II, 1911, 364f.

10) Šemōt R. P. 33.

11) Sir. 50, 19, Jebāmōt 63a, 68a, Ḥullin 79b, Bekōrōt 44a, Pes. 39a, Ta'an. 9a, vgl. Ex. 22, 26; 34, 6.

betreffenden Urkunden hervor und treibt unnachsichtig seine Schuldforderungen ein; Gott aber verfährt nicht so; findet er, daß wir ihm schulden, so unterdrückt er es gemäß Micha 7, 19: Er wird sich unser erbarmen und unsere Vergehungen tilgen." Als Gott im Begriffe war, die Welt zu erschaffen, sagte er: „Gründe ich die Welt nur auf die Barmherzigkeit, so werden sich die Sünden der Geschöpfe häufen, gründe ich sie dagegen auf das strenge Recht, wie kann da die Welt bestehen! Darum werde ich sie auf Barmherzigkeit und Recht gründen, o daß sie doch bestände[1])!" Nach dem Midraš[2]) dienen selbst die im 28. Kapitel des Deuteronomiums enthaltenen Flüche, die sich gegen diejenigen Israeliten richten, die den Bund Gottes absichtlich brechen, zum Heile. Der Midraš erzählt: Als die Israeliten die Flüche vernahmen, waren sie entsetzt, da sie meinten, daß sie unmöglich in der Zukunft bestehen würden. Aber Moses beruhigte sie, indem er darauf hinwies, daß sie ja bis heute von Gott nicht aufgerieben worden wären, trotzdem sie wiederholt durch ihre schweren Sünden Gott erzürnt hätten; ebenso langmütig werde auch Gott in der Zukunft sein; die Flüche und angekündigten Strafen sollen nur zu ihrem Fortbestande, zu ihrer Läuterung und zu ihrem Wohle dienen: „Denn Gott wird erweichen euer verstocktes Herz und das Herz eurer Nachkommen, sodaß sie Gott lieben werden von ganzem Herzen und ganzer Seele" (Deut. 30, 6)[3]). „Wenn der Mensch sein Leben lang ein völliger Sünder war und am Ende seines Lebens noch ein wahrhaft frommer Mensch wird, so verzeiht ihm Gott seine früheren Vergehen[4])." Einen Beweis von der tiefen, festwurzelnden Liebe des Israeliten zu Gott geben gerade die Klagelieder des Jeremias. Trotzdem der jüdische Dichter in verzweiflungsvollem Jammer über die Zerstörung Jerusalems, über den Untergang des jüdischen Reiches und über das grausame Wüten der Feinde ausbricht, gewährt ihm die Erinnerung an die Liebe Gottes lindernden Trost: „Die Liebe Gottes endet nicht" — ruft er aus — „ja seine Barmherzigkeit ist unendlich, neu ist sie jeden Morgen, du, o Gott, bist unwandelbar. Ich habe Teil an Gott, spricht meine Seele; darum will ich auf ihn hoffen: Sollte aus dem Munde des Ewigen nicht das Unglück wie das Glück hervorgehen?" (Ēkā 3, 22 f.). Mit diesen hoffnungsreichen Worten hat der Dichter das unsägliche, herzzerreißende Weh als Geistesheld siegreich überwunden und verscheucht. So ist das Klagelied über die Zerstörung des Tempels zum klassischen Triumphgesang des ethischen Optimismus geworden, der in dem Glauben an die heilbringende Macht der göttlichen Liebe wurzelt.

---

[1]) Bereš. R. P. 12 Ende.

[2]) Jalqut zu Deut. 29; vgl. auch 4. Esr. 7, 132—139: „Gott ist der Barmherzige, der Gütige, der Langmütige, der Mildtätige, der Gnadenreiche, der Freundliche und der Verzeihende."

[3]) Vgl. auch Deut. 4, 30—31.

[4]) Bamidbār Rabbā P. 10, vgl. Ez. 18, 21—23; vgl. auch Bamidbār Rabbā P. 20: Gott hat deshalb den Heiden Bileam anfangs gewarnt, zu Balak zu gehen, da Gott nicht Wohlgefallen hat am Untergange der Frevler. „Selbst wenn Gott den Frevlern zürnt, erbarmt er sich ihrer" (Šemōt R. P. 12, 2).

§ 8. Sakrament im Parsismus. Die Magie in den Dienst der persischen Religion gestellt. Während das Judentum keine Sakramente kennt, durch deren materiellen Genuß dem Gläubigen eine übernatürliche Gabe zu teil wird, besitzt der Parsismus das Sakrament des heiligen Haomatrankes, dessen Genuß den wichtigsten Teil des Gottesdienstes ausmacht. „Solange man nicht Hōm trinkt[1]), wird man nicht standhaft in der Religion", heißt es in der Pehlewi-Übersetzung zu Yasna 9,26. „Der Gesetzeslehrer Rōšan sagt: 'Wisse, daß Unsterblichkeit durch Hōm erlangt wird[2])'." Der Haoma verleiht Kraft, Gesundheit, Erfolg, Sieg, Weisheit und gute Nachkommenschaft[3]). Der Gläubige trägt daher auch einen Stengel von der Haomapflanze als Amulet bei sich[4]). Dieser Haomatrank wird sogar angebetet[5]). Die offizielle altpersische Religion hat die Magie in den Dienst der Religion gestellt, sie ist überzeugt von der überirdischen Kraft des Zaubers und der Amulette. So heißt es Yašt 14, 35f.: „Von dem dichtbefiederten Vogel Vārəngan suche dir, o Zarathuštra, eine Feder aus, bestreiche damit deinen Körper und behexe deine Feinde; denn Heil erlangt ein Mann, der mit einem Knochen oder einer Feder von diesem raschen Vogel versehen ist; so kann kein mächtiger Herrscher ihn töten oder in die Flucht schlagen; die Feder des Vogels aller Vögel trägt ihm reiche Ehren ein und verleiht ihm reiche Herrlichkeit und Beistand." Also Aberglaube und Zauber ist im Parsismus wie in allen übrigen polytheistischen Religionen ein wesentlicher Bestandteil der Religion. Nur die Magie, die zum Schaden der Gläubigen getrieben wird, ist im Parsismus wie bei den meisten primitiven Religionen als böser Zauber strafwürdig. Das Alte Testament hingegen verpönt jede Art Zauber, ganz gleich ob er zum Nutzen oder zum Schaden der eigenen Volksgenossen angewandt wird. Die dem israelitischen Gottesglauben geläufige Charakteristik des Zaubers als Verbrechen gegen Gott ist den anderen Religionen fremd; alle ungewöhnlichen Kräfte können gemäß dem Mosaismus nur von Gott allein ausgehen[6]).

§ 9. Das Gebet im Parsismus nicht nur ein Beschwichtigungsmittel, sondern auch ein Zauber. Ein wichtiges Machtmittel im heidnischen Kult ist das Gebet. Wenn eine Gottheit in den richtigen Formen angerufen wird, vor allem, wenn man ihren richtigen Namen zu nennen

---

[1]) Ist die mittelpersische Form für Haoma.

[2]) Pehl.-Übers. zu Yasna 9, 2, vgl. auch Dādistān 48, 16.

[3]) Yasna 9, 17. 22. 27. [4]) Yašt 14, 57.

[5]) Yasna 9. Über Haoma vgl. auch N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 330ff.

[6]) Nur als Rudimente aus heidnischer Zeit sind ursprünglich magische Handlungen (wie Sündenbock, Asche der roten Kuh) im altisraelitischen Kultus bestehen geblieben, deren eigentliche Bedeutung aber nicht mehr verstanden wurde. Mose, der vor Pharao vermöge der göttlichen Macht Wunder verrichtet, gilt nicht als Zauberer, wohl aber gelten jene Ägypter dafür, die das Gleiche vollbringen, weil ihre übersinnliche Kraft, an deren Besitz nicht gezweifelt wird, nicht von Jahwe herrührt. Nur Gott allein ist berechtigt, einem in seinem Dienste stehenden Profeten solche Kräfte zu verleihen.

weiß, wird sie gezwungen, nach dem Willen des betenden Menschen zu handeln. Die heiligen Worte stellen eine Beschwörung dar, welche die höheren Mächte zum Gehorsam gegenüber dem Beter verpflichtet. Das formelhafte Gebet ist nicht nur ein Besänftigungsmittel gegenüber den Göttern, sondern auch ein Zauber. Von dieser Anschauung hat sich die offizielle Zarathuštra-Religion nicht freigemacht. Das Gebet ist zugleich ein Machtmittel, so heißt es Yasna 33, 4: „Der ich durch mein Gebet, o Mazdāh, von dir den Ungehorsam und den bösen Sinn wegbeten will." Die schädliche Wirkung der nächtlichen Dämonin Druj beseitigt der Gläubige, „wenn der Mann, sobald er vom Schlaf erwacht ist, dreimal Ašəm vohu betet, zweimal Humatanąm, dreimal Huχšathrōtəmāi und darauf viermal Ahuna vairya hersagt und das Yeṅhe-hātąm betet[1]). Vend. 10 gibt die Gebete an, die zur Vertreibung der bösen Geister wirksam sind. Gebet und Opfer sinken zuweilen zur Zauberformel herab. Nicht dasjenige Heer, auf dessen Seite das Recht ist, erringt im Kriege den endgültigen Sieg über die Feinde, sondern welches zuerst dem Vərəthragna opfert[2]). Yašt 14, 46 lautet: „O Zarathuštra, diese Beschwörungsformel sollst du niemanden lehren außer deinem Vater, Sohn, deinem leiblichen Bruder oder deinem Hauspriester. Diese Worte sind für dich, welche sein sollen gewaltig, kräftig, stark und der Gemeinde dienlich, stark und siegreich, stark und heilbringend. Diese Worte sollen für dich sein, die selbst den noch retten, der sein Haupt schon verwirkt hat, die selbst den Schlag, zu dem schon ausgeholt ist, rückwärts abwenden." Das richtig gesprochene Gebet veranlaßt, daß die Gottheit herbeikommt: „Durch den Ansporn meiner Gebete" — heißt es Yasna 50, 7 — „will ich euch anschirren die lieblichen Rosse, die breiten, die starken, o Ahuramazda, Aša, Vohumanah, mit denen ihr heranfahren sollt; zu meiner Hilfe machet euch bereit[3])!" Immer wieder wird in den Gebeten „der Nutzen" (savah) der Frömmigkeit im Gegensatz zu dem „Schaden" (rašah) der Sündhaftigkeit hervorgehoben. Das Gebet ist aber niemals von dem lauteren Wunsche getragen, sich ein reines Herz zu verschaffen, sondern von der Furcht vor der einstigen

---

[1]) Vend. 18, 49. Reste einer solchen primitiven Auffassung sind noch im jüdischen Volksglauben enthalten. R. Jehōšuā Ben Levi hatte Krankheiten durch Verse aus Ps. 91 ausgetrieben, aber verboten, durch Worte der Tōrā Krankheiten zu besprechen (Šebu'ōt 15b, Jelamdēnu, P. Wäēre § 1). So lehrt R. Huna im Namen von R. Jōsēf: Man bete deshalb abends das Šema', um hierdurch die bösen Geister zu verscheuchen" (Jer. Berākōt 1, 1); vgl. ferner Jewish, Encycl. III 202ff.; X 204f. Im ältesten Christentum war die Bibel zu magischen Zwecken benutzt worden (Kayser, ZDMG. Bd. 42, 456ff.). Über den Gebrauch von Psalmen in der antiken Zauberei vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903, 28 A; R. Wünsch, Rhein. Mus. 55, 253ff.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ 409f.; Heitmüller, Im Namen Jesu 147 A 1. Die Anrufung der Gottheit beim Namen im Gebet ist in beiden Religionen sehr wichtig, vgl. hebr.: קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה und im Awesta: aoxtōnāman „die Gottheit, deren Namen (im Gebet) genannt wird."

[2]) Yašt 14, 44.

[3]) Auch im Altindischen kann man die Götter durch bestimmte Lieder unfehlbar zum Opfer herbeirufen (vgl. Journal of the American Orient. Soc. XVIII 32).

Sündenstrafe: „Wenn jemand ein Vierteljahr lang die Gāthās nicht gebetet hat, so ist seine Handlungsweise der Sünde einer Körperverletzung gleich[1])." Nirgends kommt also im Gebete das Verlangen des in Sünde geratenen Menschen nach der Wiederherstellung des inneren Friedens, der Harmonie und Einheit in seinem Seelenleben zum Ausdruck.

Zu einer viel reineren Auffassung von Gebet und Sündenbefreiung hat sich das Judentum emporgerungen. Immer wieder betonen die Profeten, daß Gebet und Opfer mit dem Streben nach Herzensreinheit, nach einer lauteren Gesinnung verknüpft sein müssen. Weil den Israeliten die Sünde an sich niederbeugt, ist er vor allem auf die Veredlung seines Gemütes bedacht. „Der Mensch muß, bevor er betet, sein Herz läutern[2])." Daher erfleht er nicht nur in Rückblick auf die Vergangenheit Verzeihung, sondern betet auch in Hinblick auf die Zukunft: „Ein reines Herz erschaffe mir, o Gott, und einen geraden Sinn erneure in meinem Innern, und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir" (Ps. 51, 12—13). „Die Opfer Gottes sind ein gebrochenes Gemüt, ein zerknirschtes und gebeugtes Herz verschmähst du, o Gott, nicht" (Ps. 51, 18). „Gut und gerade ist der Herr, darum unterweist er Sünder im Wege" (Ps. 25, 8). „Prüfe mich, Herr, und versuche mich, läutere mein Sinnen und mein Herz; denn deine Gnade ist mir vor Augen, und ich wandle in deiner Treue" (Ps. 26, 2—3). „Ich weiß, Herr, daß deine Strafgerichte gerecht sind, und daß du mich nur in deiner Treue gedemütigt hast" (Ps. 119, 75). Mit Herzensandacht (כַּוָּנָה, כַּוָּנַת הַלֵּב) soll das Gebet gesprochen werden[3]). „Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele, Gott verlangt das Herz[4])." „Mache dein Gebet nicht zu etwas Formelhaftem, sondern es sei ein inniges Flehen vor Gott[5])." „Wer sein Herz nicht andächtig stimmen kann, bete lieber gar nicht[6])." Die früheren Frommen suchten sich darum eine Stunde lang vor dem Gebete zu sammeln, um die rechte Andacht zu erlangen[7]). „Man trete nicht zum Beten hin unmittelbar vom Scherz, von leichtfertiger Rede, von der Unterhaltung, von Streit und Zorn, sondern nur von Worten der heiligen Lehre[8])." „Wenn Ihr betet, so habet nicht zwei Gedanken, einen an Gott und einen an irdische Dinge[9])." „Wer den Willen Gottes tut und in heißer Andacht betet, den erhört Gott" (Šemōt R. P. 21). Zu der ethisch hohen Stufe des Judentums hat sich der Parsismus nicht entwickeln

1) Nirangastān 42.

2) Šemōt Rabbā P. 22, 3. Vgl. Aristeas 234: „Gott soll man ehren nicht mit Geschenken und Opfern, sondern durch Reinheit der Seele, erfüllt vom frommen Glauben, daß alles von Gott geschaffen und nach seinem Willen geleitet wird."

3) Mišnā Berākōt V 1.

4) Sanhedrin 106b, vgl. Sifrē zu Deut. 11, 13, Berākōt 34.

5) Mišna Berākōt IV 4, T. Berākōt 28b.

6) Berākōt 30b. 7) Berākōt 32b.

8) Berākōt 31a, Maimonides, Mišnē Tōrā, Hilkōt Tefillāh 4, 15ff. Weitere Literatur über Andacht im Judentum vgl. H. Steinthal, Zu Bibel- u. Religionsphilosophie I 151ff., Löw, Ges. Schriften II 74ff., IV 267ff., F. Perles, Boussets Religion des Judentums, kritisch untersucht S. 97ff.

9) Midr. Jelamdēnu, Ki Tābō § 1.

können. Solche erhabenen Gebote der Nächstenliebe, wie sie das Judentum aufstellt[1]), sucht man im Awesta und in den mittelpersischen Religionsbüchern vergebens.

Zweiter Teil.

Gleichartige Religionsvorstellungen im Parsismus und Judentum.

1. Kapitel. Dämonenglaube im Parsismus und Judentum.

§ 10. Polytheistische Unterströmungen. Der Mosaismus hat den ursprünglichen Machtbereich der Dämonen von Gott usurpieren lassen, sie selber mit ihm identifiziert oder, wo das nicht möglich war, teils beseitigt, teils ihm untergeordnet. Der alteVäterglaube fand aber einen unüberwindlichen Rückhalt in den niederen Volksschichten, vor allem bei den Bauern, welche viele zurückgedrängten primitiven Vorstellungen und Bräuche heimlich weiterpflegten und fortüberlieferten. Dieser altjüdische, aus primitiver Zeit kümmerlich sein Dasein fristende Volksglaube, der Jahrhunderte lang durch die streng durchgeführten monotheistischen Lehren der Tōrā unterdrückt war, ist unter dem Einfluß der babylonischen, persischen und griechischen Kultur allmählich wieder kräftig aufgelebt[2]). Die polytheistischen Unterströmungen stiegen aus der Tiefe der Volksseele, wo sie im Geheimen ununterbrochen genährt worden waren, kühn an die Oberfläche. Der Dämonenglaube, den die mosaische Gesetzgebung zu beseitigen sich bemühte, vermengt sich mit dem reinen Gottesglauben, wenn schon dabei der prinzipielle Monotheismus gewahrt bleibt und die entschiedene Unterordnung aller jener Wesen unter Gottes Allmacht vollständig anerkannt wird[3]). Der Dämonenglaube hat bei den verschiedensten primitiven Völkern parallele Anschauungen entwickelt, von denen sich Reste bis in die Neuzeit fortgeerbt haben.

§ 11. Die Welt von Geistern überfüllt. Der Glaube, die Welt sei von Geistern überfüllt, ist überall verbreitet gewesen. Nach dem Parsismus ist die ganze Luft von Dämonen bevölkert, deren Zahl unendlich

---

[1]) Vgl. Scheftelowitz, Grundlagen der jüd. Ethik, Monatsschr. f. d. Wissensch. d. Judentums 1912, 129. Während das A. T. die Geschwisterehe strengstens untersagt, wird sie im Parsismus als eine gottgefällige, verdienstvolle Handlung hingestellt (vgl. aw. hutaosa und xvaētvadaϑa in Bartholomae, Air. Wb., A. Rapp, ZDMG. Bd. 20, 112f., E. W. West, Sacred Books of the East Vol. XVIII 397ff., Dinkerd IX 41, 27, Ardā Virāf 2, 10).

[2]) Vgl. das Buch Tobit. Ein Fortleben der Volksreligion ist nach der Zerstörung des Tempels bei der jüdischen Landbevölkerung bezeugt (Jer. 41, 5; 44, 15—19; Ez. 20, 30—32). In der babylonischen Umwelt gelangt der Dämonenglaube wieder offen zum Vorschein (vgl. Jes. 13, 21; 34, 14).

[3]) Vgl. Midr. Sōḥār ṭōb, Warschau 1865, Ps. 24: „R. Ḥijjā lehrt im Namen des R. Jōsēf: Die Geister und Dämonen stehen ebenso wie die Engelscharen im Dienste Gottes."

groß ist[1]). Dieser Anschauung begegnen wir bei den Juden[2]), Mohammedanern[3]), Indern[4]), Sundanesen[5]) und Grönländern[6]). Auch die Griechen nahmen an, daß unzählige böse Geister den Luftraum bevölkern, weshalb sie ἀέριοι heißen und noch heute in Griechenland die Gespenster ἀέρικα genannt werden[7]).

§ 12. Aufenthalt der Dämonen auf Leichenplätzen, in der Dunkelheit, auf Schmutz. Reinheitsvorschriften. Die altpersische Religion, welche sich selbst nennt vīdaēvō ṭkaēša „die gegen die Dämonen gerichtete Lehre", und mit einem polytheistischen Gewande umkleidet ist, weist im Dämonenglauben viele Übereinstimmungen mit der jüdischen Volksreligion auf. Nach altpersischer Anschauung halten sich die Dämonen besonders zahlreich auf den Leichenplätzen auf[8]). Dasselbe glaubten die Babylonier[9]), Juden[10]), Araber[11]), die ältesten Christen[12]), die brahmanischen und buddhistischen Inder[13]), die Garos in Assam, die Dajaks auf Borneo[14]), die Chinesen[15]), die Neger in Westafrika[16]), die Eskimos[17]), die Neuseeländer[18]) und die Deutschen[19]).

Die primitive Auffassung, daß gerade im nächtlichen Dunkel, in der Finsternis die Dämonen weilen, finden wir nicht nur bei den alten Persern[20]), sondern auch bei den Juden[21]). Man soll keinen Menschen in der Nacht grüßen, weil er vielleicht ein שֵׁד „Dämon" sein könnte[22]). Der Parsismus

[1]) Diogenes Laertius, Prooem. 6, 5; vgl. Yašt 3, 10; 4, 2.
[2]) Berākōt 6a, Debārim R. P. 4 (zu c. 10, 1).
[3]) T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel 1914, 10.
[4]) W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 225.
[5]) Globus Bd. 44, 303. [6]) Globus Bd. 19, 23.
[7]) Kroll, Rhein. Mus. 1897, 345.
[8]) Vend. 7, 53 ff. Der weitverbreitete Glaube, daß auf den Scheidewegen sich Dämonen aufhalten, findet sich auch im Parsismus. Daher betet der Perser auf einem Scheideweg zu Sraoša (Yt 11, 4). Die Rabbinen haben diesen Volksglauben bekämpft (Ḥullin 77a, Ez. 21, 26). Auch bei den Arabern ist der Kreuzweg dämonisch (Canaan a. a. O. 41).
[9]) O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Assyrern und Babyloniern 1906, 11.
[10]) Berākōt 18b, Ḥagigā 3b, Sanhedrin 65b.
[11]) Thompson, Semitic Magic S. 90.
[12]) J. Tambornino, De antiquorum daemonismo 1909, 99.
[13]) Sāyana zu Rgv. X 14, 9, W. Crooke, Popular religion and folk-lore of Northern India I 1896, 277 f.; H. Oldenberg, Religion des Veda 62.
[14]) Playfair, Garos 1909, 116; H. Ling Roth, Natives of Sarawak 1896 I 138; E. H. Gomes, Seventeen years among the Sea-Dyaks 1911, 136; Spenser St. John, Life in the forests of the far East I 1863, 181.
[15]) J. J. M. de Groot, Religious System of China II 378; VI 687, 942.
[16]) R. H. Nassau, Fetichism in West-Africa 61.
[17]) 18th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol. Washington, 1899, 423.
[18]) Polack, Manners and customs of the New Zealanders 1840 I 266.
[19]) A. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube[3] 1900, 474.
[20]) Vend. 8, 80, yašt 6, 4; 19, 30. 95; yasna 57, 18; Hāδōxt Nask 2, 15 u. 33.
[21]) Rōšhaššānāh 11b, Pesāḥim 109.
[22]) Megillā 3. Nach Šabbāt 156a wird das Kind, das am 1. Tage der

verbietet, nachts von einer Quelle Wasser zu holen oder überhaupt im Dunkeln Wasser zu trinken, da die Dämonen einem hierbei Schaden zufügen[1]). Gemäß dem jüdischen Volksglauben soll man nachts kein Wasser trinken wegen des Dämons Šabrirī, es müßte denn sein, daß man zuvor mit dem Deckel an den Wasserkrug klappere und dabei die Zauberformel spreche: X, deine Mutter sprach zu dir: 'Hüte dich vor dem Dämon Šabrirī, Brirī, Rirī, Rī in weißen Bechern[2]).' Aus demselben Grunde pflegen die süddeutschen und slavischen Juden, wenn sie nachts Wasser trinken, zuvor vom Wasserkrug etwas Wasser wegzuschütten[3]). Wenn der Böhme nachts Wasser trinkt, bläst er dreimal in den Krug hinein, sonst bekommt der Teufel, der darin sitzt, Macht über ihn[4]). In Bosnien muß man von dem Wasser, das spät abends von der Quelle gebracht ist, vor dem Trinken wenigstens einen Tropfen auf das Herdfeuer schütten, da man glaubt, daß nachts die bösen Geister in freien Quellen und Brunnen baden[5]).

Nach altpersischem Glauben ist alles Übelriechende und Schmutzige von Angramainyuš und den Dämonen geschaffen[6]). Die Dämonen selbst sind schmutzig[7]), sie verbreiten Gestank[8]) und lassen sich auf Schmutz nieder[9]). Aus diesem Grunde dürfen die Parsen in einem Raume, wo sich ein Nachtgeschirr befindet, nicht beten. Mindestens drei Schritte vom schmutzigen Orte entfernt muß das Gebet verrichtet werden[10]). Auch die Inder, Slaven, Isländer, Tiroler, Araber und Juden glaubten, daß sich die Dämonen auf Aborten, Misthaufen und schmutzigen Plätzen aufhalten[11]). Die in Ezech. 4,12f. enthaltene Vorstellung, daß Exkremente rituell ver-

---

Woche geboren wird, entweder außerordentlich gut oder außerordentlich schlecht, weil an dem 1. Schöpfungstage das Licht als das Symbol des Guten und die Finsternis als das Symbol des Schlechten erschaffen wurde. In Test. Levi 19, Naphtali 2, 3, Joseph 20, Benjamin 5, Gad 4 wird Gott als das Licht, der Satan als die Finsternis bezeichnet.

1) Šāyast lā šāyast XII 17; Saddar XXX 3; Šāyast IX 8. Die gleiche Furcht herrscht bei den Mohammedanern (Canaan a. a. O. 22).

2) 'Abōdā zārā 12b.

3) Vgl. Jiṣḥāq Lipiec, Sēfer Maṭe'amim, Warschau 1891, 83. Den süddeutschen Brauch habe ich von süddeutschen Juden erfahren.

4) A. Wuttke, Deutscher Volksabergl. S. 312.

5) F. S. Krauß, Slav. Volksforschungen 1908, 139.

6) Vend. 20, 3; yašt 10, 50; 12, 23.

7) Vgl. Firdūsī, Šāhnāmeh ed. Vullers I S. 30: dīv pelīd 'schmutziger Dämon'.

8) Dādistān c. 74, 1f.; Vend. VII 56.

9) Bundahiš 28, 1. Alles, was vom Menschen abgeht, auch sein Speichel, gilt für unrein (Strabo XV S. 1065f.), Pehl. Vend. 7, 12.

10) Vgl. Benjamin, Persia, London 1887, 444, John G. Bourke, Scatologic Rites, Washington 1891, 152, F. Spiegel, Awesta III 246: Vāj Pešab; Šayast VII 7.

11) Crooke, Pop. Rel. of Northern India I 293, F. S. Krauß, Slav. Volksforschungen 1908, 71 A.; Bastian, Rechtsverhältnisse 298, Zingerle, Sitten, Meinungen und Bräuche des Tiroler Volkes 58, Wellhausen, Reste arab. Heidentums 150, Giṭṭin 70a, Berāk. 62. Der jüdische Volksglaube nahm einen „Dämon der Unreinheit" (רוח הטומאה) an (Sach. 13, 2), woran aber R. Jōḥanan Ben Zakkai und seine Schüler nicht glaubten (vgl. Jelamdēnu, Ḥuqqat § 8, Bamidbār R. P. 19).

unreinigen, ist ein Überbleibsel des Polydämonismus. Wenigstens vier Ellen vom menschlichen Unrat muß der Jude entfernt sein, wenn er das Gebet verrichtet[1]); ebenso darf der Brahmane an keinem übelriechenden Orte Veda lesen[2]), sondern „in einer reinen Gegend soll der Brahmane das Studium des Veda betreiben" [3]). Die Stätte, wo eine religiöse Zeremonie vorgenommen werden soll, muß zunächst durch Lustration gereinigt werden[4]). Das Haus des Magiers, in welchem er wirkte, mußte wie ein Tempel rituell rein sein, es durfte z. B. mindestens ein Jahr lang durch keinen Leichnam verunreinigt sein[5]).

Die meisten Primitiven unterscheiden beim Menschen wie bei Dingen einen kultisch reinen und unreinen Zustand, und glauben, daß letzterer durch Berührung sich überträgt. Dem Unreinen haftet ein dämonischer Stoff an, der erst durch eine Lustration beseitigt werden kann. Nur wer vollständig frei von materieller Verunreinigung, frei von dämonischem Stoffe ist, darf Heiliges berühren, ein Heiligtum betreten und sich den Göttern nahen, sonst lädt er eine schwere Sünde auf sich[6]). Der Zarathuštra-Gläubige muß, wenn er sich der Gottheit mit einem Opfer naht, vorher nicht nur seine Kleider, sondern auch den Körper waschen[7]), beim Mithra-Opfer sogar fünf Tage lang[8]). Der Platz selbst, auf dem das Opfer stattfindet, muß peinlichst gereinigt werden und frei von üblen Gerüchen sein[9]). Das brahmanische Ritual gebietet gleichfalls die Waschung des ganzen Körpers vor Ausführung eines Opfers[10]). Auch die Israeliten[11]) und Araber[12]) mußten sich, wenn sie ein Opfer darbringen wollten, zuvor ihren Körper und ihre Kleider waschen. Dem israelitischen Priester war es vorgeschrieben, wenn er in den Tempel ging, am Eingang desselben, wo ein Waschbecken stand, seine Hände und Füße zu waschen (Ex. 30, 18ff.; 40, 30ff.). Ähnlich war bei verschiedenen Religionen Vorsorge getroffen, daß jeder einzelne Tempelbesucher am Eingange eines Tempels sich zuvor kultisch reinigte. So befand sich an den Pforten der griechischen Tempel ein großer Kessel mit geweihtem Wasser. Alle, die den Tempel betraten, besprengten sich mit diesem Wasser[13]). Auf diese kultische Reinigung weist auch die Etymologie von lateinisch delubrum 'Tempel' hin. Nach Cincius bei Serv. Aen.

---

[1]) Mišnā Berākōt 3, 5, T. Sukkā 42b. Vor dem Beten pflegte man daher stets die Hände zu waschen (Aristeas 305).

[2]) Yājñavalkya I 148—150. [3]) Chāndogya Upaniṣad 8, 15.

[4]) J. Dubois, Hindu Manners² 155f.

[5]) Ad. Abt, Apologie des Apuleius von Madaura S. 41.

[6]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. XVII 384.

[7]) Dinkerd VIII 7, 6; 29, 21, Ardā Virāf 2, 25f., Dādistān 48, 19ff.

[8]) Vgl. Yašt 10, 119—122, Mānuščihar III 1. [9]) Dinkerd VIII 29, 21.

[10]) Gobhila Gr. I 2, 5ff., Khādira Gr. I 1, 7ff.

[11]) Gen. 35, 2, vgl. auch Ex. 19, 10ff. Wer unrein war, durfte den Tempel nicht betreten (Talm. Šebu'ōt 7b, Raši zu Lev. 16, 16).

[12]) J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 52, 106.

[13]) F. Ast, Theophrasti Characteres, Lipsiae 1816, 143f.; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, Gießen 1910, 7. Der Grieche nahm vor jedem Gebet eine Waschung mindestens der Hände vor (Wächter a. a. O. 11, Buchholz, Homer. Realien III 2 S. 277ff.).

II 225 war delubrum ursprünglich die Bezeichnung des am Tempeleingange befindlichen fließenden Wassers, an welchem man die vor der Opferhandlung erforderliche Waschung vornahm[1]). Kultische Reinheit war den Ägyptern, besonders den Priestern, vorgeschrieben. In den Tempeln standen Wasserbecken zur Reinigung. „Wenn an dem Eingange der inneren Tempelräume geschrieben steht: 'Ein jeder, der hier eintritt, sei rein', so ist das nicht als Phrase aufzufassen." Der Priester wurde bei seiner Einführung in dem unmittelbar am Tempel gelegenen Teiche gebadet. Bevor ein Priester eine heilige Handlung verrichtete, mußte er sich Kopf und Hände waschen. Daher hat das ägyptische Wort für 'Priester' eigentlich die Bedeutung 'der Reine'. Daß diese äußere Reinheit zugleich als Symbol der inneren und des Freiseins von Sünde betrachtet wurde, ist in den ägyptischen Texten ebenfalls belegt[2]). Ebenso befinden sich auf den Vorhöfen der schintoistischen Tempel Japans Wasserbecken für die Tempelbesucher, die sich beim Eintritt in dieselben zunächst waschen müssen. Wer das Gebet besonders wirkungsvoll machen will, nimmt zuvor ein Bad[3]). Kultische Reinheitszeremonien mittels Wassers sind auch üblich bei den Lappländern und sibirischen Schamanen[4]). Daher kommt es, daß in manchen Sprachen der Begriff 'heilig' von der ursprünglichen Bedeutung 'rein, gewaschen' ausgeht, so ossetisch suγdäg 'heilig, rein': aw. saok 'hell sein', altind. śuci 'lauter, rein' (auch im rituellen Sinn)[5]). Irisch nóib 'heilig': altpers. naiba 'schön' (E. Lidén, Studien 1897, 60). Die Grundbedeutung ist 'gewaschen, rein': gr. νίπτω 'wasche'[6]). Hebr. קָדוֹשׁ 'heilig': assyr. kuddušu 'glänzend, rein'. Auf eine solche Anschauung geht auch Mānuščihar I 2, 9 zurück: „Es ist möglich, durch die Reinhaltung des Körpers auch die Reinhaltung der Seele zu erlangen."

Infolge solcher Auffassung gebietet der Parsismus, seine Hände stets sauber zu halten[7]). Allerdings darf der Parse weder für seine schmutzigen Hände noch für einen sonstigen unsauberen Körperteil Wasser verwenden, sondern nur Kuhurin oder Fruchtsaft[8]). Hat der Parse ein Bedürfnis verrichtet,

---

[1]) Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] 467, Pauly-Wissowa, Realencycl. IV 2703

[2]) A. Erman, Die ägyptische Religion[2] 86f. 202 A.; v. Lemm, Das Ritualbuch des Ammondienstes 1882, 4; P. Poertner, Die ägyptischen Totenstelen 1911, 44. Auch das assyrische Wort ramku 'Priester' bedeutet eigentlich 'der Reine' (ramāku 'sich waschen').

[3]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte[3] 1905, 159f.

[4]) Westermarck, Globus Bd. 93, 110f.

[5]) Vgl. Manu 7, 22: durlabhaḥ śucir naraḥ 'schwer zu finden ist ein ittlich reiner Mann'.

[6]) Vgl. hierzu die Wurzelvariation idg. *noig, lett. naigs 'sauber, schön', aw. naēg 'abwaschen, säubern', ai. nikta 'gewaschen, gereinigt', air. nigther 'lavatur', gr. νίζω 'wasche'.

[7]) Sāyast VII 7.

[8]) Ardā Vir. c. 58. Auf diesem persischen Glauben, daß der dämonische Schmutz durch Urin am wirksamsten unschädlich gemacht wird, beruht wohl die Ansicht des R. Ḥaninā, daß ein Maß Urin gegen Behexung hilft (Sabbāt 109b).

so reinigt er seine Hände zunächst mit trockener Erde, wäscht sich dann, drei Schritte vom Abort entfernt, Hände und Gesicht. Vor und nach dem Essen haben sich die Parsen die Hände zu waschen[1]). Dieser Brauch herrscht auch bei den Brahmanen[2]) und Juden, wozu allerdings Wasser verwendet wird[3]). Die Babylonier pflegten sich nur vor dem Mahle die Hände zu waschen[4]). Ähnlich dem Parsen sind der Jude[5]) und der Brahmane[6]) verpflichtet, sich, nachdem sie einen Abort aufgesucht haben, die Hände zu waschen. Nach R. Abbaji soll man deshalb stets von seinen Händen den Schmutz entfernen, weil sonst der Dämon Šibbetā auf ihnen ruht[7]). Rab Hunā hatte einen Krug mit Wasser an der Tür seines Hauses stehen, damit jeder, der sein Haus betrat, zunächst die Hände wasche, um nicht durch einen Dämon beschädigt zu werden[8]). Gemäß dem Tiroler Glauben haben Dämonen und Hexen über denjenigen Macht, der ungewaschen ausgeht. Wer in Indien und einzelnen deutschen Gegenden mit den bösen Geistern in Verbindung treten wollte, mußte ein ganz schmutziges Äußere haben[9]). Im alten Griechenland und im deutschen Mittelalter galt die Waschung der Hände mit Wasser als ein Schutzmittel gegen Behexung[10]). Weil Dämonen auf Kehricht weilen, darf man in Bayern und Voigtland nicht darüber hinwegschreiten, sonst begegnet einem etwas Widerwärtiges[11]).

§ 13. Pollution und böse Träume. Gemäß dem Awesta wohnt derjenige, der im Schlafe Pollution hat, der Dämonin Druj bei[12]). Darum hat der Parse, wenn er vom Schlafe erwacht, sein Kleid zu untersuchen, ob es nicht durch semen verunreinigt ist[13]). In dem jüdischen Volksglauben ist es die Lilit, die einen Mann im Schlafe derart umklammert, daß er semen vergießt[14]), und im Babylonischen ist es die Ardad Lili „Nachtmaid" [15]). Auf solche primitive Idee, daß Pollution von Dämonen herrührt, geht auch Deut. 23, 11f. zurück, wonach einer, der Pollution

---

[1]) Berākōt 46b, Šāyast 9, 8.

[2]) Dubois, Hindu manners and customs² S. 250.

[3]) Mišnā Ḥagigā II 5, Berākōt VIII 2; Tōs. Berāk. IV 8, Talm. B. Berāk. 43a, Jer. Berāk. c. 8, Josephus, Bell. Jud. II 8, 9, Tob. 2, 5. Anlaß zu dieser Verordnung der Rabbinen hat nicht der Dämonenglaube gegeben, sondern vielmehr der Umstand, daß vor und nach dem Essen ein Gebet gesprochen wird, wozu die äußere Reinheit erforderlich ist. Gemäß der mittelalterlichen Kabbalistik wäscht man sich jedoch deshalb nach dem Essen, um den auf den schmutzigen Händen sich niederlassenden Dämon zu entfernen (Abraham Danzig, Ḥokmat Ādām, Stettin 5623 S. 458).

[4]) F. Peiser, Stud. z. oriental. Altertumskunde 1898, 24ff.

[5]) Ōrāḥ Ḥajjim § 6; 4, 2. 12—14. Auf ungewaschenen Händen ruht der רוח רעה „böse Geist".

[6]) Dubois a. a. O. 241. 250. [7]) Jōmā 77b. [8]) Ta'anit 20b.

[9]) Crooke, Natives of Northern India 1907, 258, A. Wuttke a. a. O. 264.

[10]) S. Seligmann, Der böse Blick II 234. [11]) A. Wuttke a. a. O. 397.

[12]) Vend. 19, 46. [13]) Vgl. F. Spiegel, Awesta II Einl. XLIX.

[14]) Vgl. Michel Epstein, Qiṣṣur šenē lūḥōt habberit, Fürth 5492 Bl. 25a; Zōhār, Gen. S. 19, Lev. 76b (Amsterdam 1784).

[15]) Jastrow, Relig. d. Babyl. u. Assyr. I 280.

hat, einen Tag rituell unrein ist und ein Tauchbad nehmen muß[1]). Ähnlich ist man nach griechischem Glauben im Schlafe besonders dämonischer Verunreinigung ausgesetzt[2]).

Böse Träume sind durch das Einwirken von Dämonen hervorgerufen. Daher fleht der Zarathuštra-Gläubige die Fravašis an, sie mögen ihn vor bösen Träumen (aγa χᵛafna) bewahren (Yašt 13, 104). In Babylonien[3]), Indien[4]) und Griechenland[5]) verlangen böse Träume eine Lustration mittels Wassers. Nach dem Talmud Berākōt 55b wendet eine Person die Folgen eines bösen Traumes dadurch ab, daß sie zu drei Männern geht, welche für sie beten sollen. Allmählich entstand der Volksbrauch, daß man durch Fasten einen bösen Traum unschädlich machte[6]).

§ 14. Krankheitsdämonen. Der weitverbreitete Glaube, daß Krankheiten von Dämonen hervorgerufen werden[7]), findet sich natürlich auch im Altiranischen[8]). Nach jüdischem Volksglauben bewirkt der Krankheitsgeist Kurdeiqus, wenn er in den Menschen dringt, Unzurechnungsfähigkeit[9]). Man wird lebensgefährlich krank, „wenn der Krankheitsdämon auf einen springt“[10]). Den Kranken soll man noch besonders vor den anstürmenden Dämonen hüten, „da der Satan anklagt zur Zeit der Gefahr“[11]). Wahnsinn, Epilepsie, Nachtwandeln, Fieber und andere Krankheitserscheinungen rühren von Dämonen her, die Gott in den Körper eindringen läßt[12]). Vergebens hat das Alte Testament diesen Dämonenglauben zu beseitigen gesucht, indem es Gott als den Urheber der Krankheiten nennt[13]).

1) Vgl. auch Mišnā Berāk. 3, 4, T. Bābā Qāmā 82b. Ebenso wie im alten Israel der Heide als der „Unreine“ (טמא) bezeichnet wird (Jes. 35, 8; 52, 1. 11), heißt auch im Parsismus der Andersgläubige „der Unreine“ (Dink. IX 11, 8).

2) Böhm, Symbol. Pythagor. (Diss.) Berlin 1905, 9.

3) Jastrow, Rel. d. Bab. u. Assyr. I 320.

4) Ath. V. V 30, 2ff.; VI 17, 5; 46, 2f.; 121, 1; VII 100, 1; X 5, 24; XVI 5, 1; 6, 2ff.; 7, 8ff.; XIX 57; Oldenberg, Rel. d. Veda 288 A. 1; J. v. Negelein, Traumschlüssel d. Jagaddeva S. 35 u. 376.

5) Theophrasts Charaktere XVI 11, Leipzig 1897, 129; Wessely, Denkschr. Wien. Ak. Wiss. XXXVI 81.

6) Ta'anit 12b, Šabb. 11a, Berēšit R. c. 14, 15; Sēfer Maharil Hilkōt Ta'anit (Frankf. M. 5448) Bl. 97a; Šulḥān 'Ārūk, Ōrāḥ Ḥajjim § 568.

7) Vgl. hierüber Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 1912, 27ff., ferner ist diese Vorstellung belegt bei den Kaukasiern (C. v. Hahn, Globus 80, 303), Arabern (Wellhausen, Arab. Heidentum 141, Edm. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord 221), Indianern von Guiana (E. F. im Thurn, Among the Indians of Guiana 1888, 355f.), Neuseeländern (E. Shortland, Maori Religion 1882, 31), auf Neu-Britannien (W. Powell, Wanderings in a wild country 1884, 172), Savage-Island (B. Thomson, Savage Island 1902, 99. 134f.), Nikobaren (Featherman, Soc. Hist. of rac. of mankind II 249), Marquesas-Inseln (H. Melville, Vier Monate auf den Marquesas-Inseln, übers. v. R. Garrigue, Leipzig 1847 I 156).

8) Vgl. Vend. 20, 3; so ist Kasviš der Dämon der Krätze, Vend. 19, 43. Der Dämon des Fiebers ist tafnu Vend. 7, 57, Zādsparam XIV 2.

9) Giṭṭin 67b. 10) Jer. Giṭṭin VI 48d, Jer. Peā III 17d.

11) Berākōt 54b, Jer. Šabb. II 5b.

12) Jelamdēnu Reē § 12, A. Kohut, Jüd. Angelologie u. Dämonologie, Leipzig 1866, 59f., Luk. 4, 39; 13, 11.

13) Dt. 28, 21f. 27f.; 1. Sam. 25, 38; 26, 10; Dt. 32, 39.

Die Pest, die Gott 2. Sam. 24, 15 über Israel sendet, wird 2. Sam. 24, 16 als Engel personifiziert. So schlägt Gott den Menschen mit Aussatz (2. Kön. 15, 5; Nu. c. 12; Jes. 53, 4), Krankheit oder Seuche (Nu. 14, 12; 1. Sam. 5, 6) oder läßt dieses durch besondere Engel tun (2. Kön. 19, 35; 1. Sam. 16, 14; Habak. 3, 5). Bei den Persern und Israeliten mußten sich die Aussätzigen außerhalb der Ortschaft aufhalten[1]). Alle diese Völker, bei denen der Glaube an Krankheitsdämonen herrscht, pflegen die Krankheitsgeister durch „Besprechen" aus dem Körper zu bannen. So war dieses auch bei den alten Iraniern[2]), Juden und Christen[3]) üblich.

§ 15. Die verunreinigende Wirkung des Leichnams, des weiblichen Geschlechts während der Menses und der Niederkunft. Auf dem Dämonenglauben beruht auch die primitive Anschauung, daß ein Leichnam verunreinigend wirkt[4]). Gleich bei Eintritt des Todes bemächtigt sich nach altpersischer Auffassung die Leichendämonin Druj Nasuš des Leichnams[5]). Die Hütte des Toten, sowie alle Speisen und Kleider, die in derselben sind, gelten als unrein, weshalb man die Hütte, nachdem der Leichnam herausgeschafft ist, ausräuchern muß[6]). Ist die Hütte leicht wegzurücken, so soll man sie an eine andere Stelle setzen und sie ausräuchern[7]). Im heutigen Persien pflegen die Kinder das Haus, in dem der Vater gestorben ist, für immer zu verlassen[8]). Es gibt zwei verschiedene Grade von Verunreinigung, nämlich die unmittelbare, wenn man den Leichnam direkt berührt hat (hąmraēϑwa), und die mittelbare, die eine durch den Leichnam verunreinigte Person oder Sache weiter verbreitet (paitiraēϑwa)[9]), denn nicht nur Menschen, sondern auch Gefäße und Kleider werden durch den Leichnam unrein. Derartige Gefäße können auf folgende Weise den infizierten dämonischen Stoff wieder verlieren: Sind sie aus Gold, so soll man sie einmal mit Kuhurin waschen, dann mit Erde ausreiben und schließlich im Wasser auswaschen; sind sie aus Silber, so wäscht man sie zweimal mit Kuhurin, reibt sie zweimal mit Erde aus und wäscht sie zweimal mit Wasser, sind sie aus Eisen, so geschieht dieses dreimal, sind sie aus Stahl, so viermal, sind sie aus Stein, dann sechsmal; „wenn sie jedoch irden, hölzern oder tönern sind, dann sind sie für immer unrein"[10]). Personen, die einen

---

[1]) Herodot I 138; Lev. 14, 3; Nu. 5, 2; 2. Kön. 7, 1.

[2]) Vend. 20, 7: paiti-sąh. Derjenige Arzt galt als der beste, der mittels eines heiligen Wortes heilte (Vend. 7, 44). Bei den Griechen vgl. Homer, Od. 19, 457.

[3]) A. Berliner, Aus d. Leben d. deutschen Juden im Mittelalter 98f.; J. Preuß, Bibl.-talm. Medizin 1911, 164ff.; F. Pradel, Griech. u. süditaliän. Gebete 1907, 7ff.; Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, 132ff.

[4]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XVII 399ff. [5]) Vend. 7.

[6]) Vend. 8, 2; Šāyast 2, 41f. [7]) Vend. 8, 3.

[8]) Chardin, Voyages en Perse² 1711, III 33.

[9]) Vend. 19, 12; 5, 27f.; vgl. auch Šāyast 2, 60ff. Nach Vend. 3, 20 sollen die Gläubigen einem greisen Leichenträger, weil er von Dämonen besessen ist, den Schädel abhäuten, soweit die Kopfhaut reicht, und seinen Körper den Raubvögeln vorwerfen. Die gleiche Strafe trifft denjenigen, der ohne genaue rituelle Kenntnisse eine Lustration vornimmt und so die Macht der Dämonen stärkt (Vend. 9, 47f.).

[10]) Vend. 7, 73ff., Saddar c. 91. Im Altindischen werden Metallgeräte durch

Leichnam berührt haben, müssen sich einer Reinigungszeremonie zunächst mit Kuhurin und dann mit Wasser unterziehen[1]), Kleider werden durch Vergraben oder durch Waschen mit Kuhurin und alsdann mit Wasser rein[2]).

Die gleiche Anschauung über die verunreinigende Wirkung des Leichnams finden wir auch in der Bibel, wenn zwar der dämonische Ursprung dort vollständig verwischt ist[3]). Auch hier ist hauptsächlich zu scheiden zwischen unmittelbarer Verunreinigung (אַב הַטּוּמְאָה) und mittelbarer (וְלַד הַטּוּמְאָה)[4]). Die Hütte, worin der Mensch gestorben ist, ist unrein und muß mit dem „Entsündigungswasser" besprengt werden[5]). Metallgeräte können durch Ausglühen oder durch Untertauchen in Quellwasser wieder rein werden[6]), ebenso Holzgefäße und Kleiderstoffe durch Untertauchen in solchem Wasser[7]). Dagegen kann irdenes Geschirr die angenommene Unreinheit nicht mehr verlieren, sondern muß zerbrochen werden[8]). Ein glattes Messer, das unrein geworden ist, soll man zehnmal in die Erde stecken[9]).

---

heißes Wasser rein, dagegen Holz- und Horngeräte durch Abschaben (Yājñavalkya I 182ff.).

[1]) Vend. 8, 35ff., vgl. Scheftelowitz ZDMG. LVII 150ff.

[2]) Vend. 7, 11ff., Šāyast 2, 98. Nach der Pehl.-Übers. zu Vend. VI 40 wirken Leichenbestandteile im Freien bis „sechs Fuß in der Richtung nach der Höhe" (šaš gām min kūst ī balā) verunreinigend, dagegen wird gemäß dem Talmud in solchem Fall die Luft überhaupt nicht unrein. Solange ein Leichnam in einem Brunnen liegt, ist das Wasser unrein (Vend. 6, 33f.). Liegt ein Leichnam in einem stehenden Gewässer, so ist das Wasser 6 Fuß um den Leichnam unrein (Vend. 6, 30f.). Befindet er sich in einem fließenden Gewässer, so ist das Wasser 3 Fuß stromabwärts und 9 Fuß stromaufwärts unrein (Vend. 6, 39f). Ebenso wie die Leiche des Menschen, wirkt auch das Aas des Hundes rituell verunreinigend (Vend. 5, 29ff.; 6, 1ff.; 7, 28f.; 8, 1; vgl. Her. I 140). Bereits der Knochen eines Leichnams von der Größe des obersten Gliedes des kleinen Fingers verunreinigt (Vend. 6, 10). Ein ganzes Jahr lang darf der Acker, auf dem ein Leichnam lag, nicht bestellt werden (Vend. 6, 1). Im Judentum verunreinigt schon der Knochen eines Leichnams von der Größe eines Gerstenkornes (M. Ōhāl. 2, 7). Ein Feld ist sofort rein, nachdem die darauf liegenden Leichenbestandteile beseitigt worden sind (Ōhāl. 16, 5). Fließendes Gewässer kann nie unrein werden.

[3]) Die Tora, die den Glauben an die Macht der Dämonen auszuschalten sucht, identifiziert daher die Leichendämonen mit der Totenseele. Nur die Totenseele (נפש מת) übt die verunreinigende Wirkung aus (Nu. 6, 6; 21, 11; 19, 13; 9, 6f.; 21, 1; 5, 2; 9, 10; Hag. 2, 13). Die Infektion, die von ihr ausgeht, heißt „Unreinheit der Seele" (Lev. 22, 4). Dagegen ist in Deut. 21, 1ff. an Stelle der rachedurstigen Seele des Ermordeten und der Leichendämonen, die durch ein Opfer versöhnt werden mußten, Gott allein getreten (Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XVII 382f.).

[4]) Vgl. T. Pesāḥim 20b, Raši zu Lev. 11, 34.

[5]) Nu. 19, 14ff. [6]) Nu. 31, 22f.

[7]) Lev. 11, 32, ähnlich auch im Altindischen (Yājñavalkya I 186f.).

[8]) Lev. 11, 33. Noch heute zerbrechen die Juden den irdenen Topf, der zum Waschen eines Leichnams benutzt ist. Ebenso zerbrechen die Dajaks den irdenen Topf, woraus Reis auf den Toten gestreut ist, da ein für einen Leichnam verwendetes irdenes Gefäß keinem Lebenden zum Gebrauch dienen darf (Gomes, Seventeen Years among the Dyaks 135).

[9]) 'Abōdā zārā 76b. Da der Andersgläubige für unrein gilt, weil er die Reinheitsgesetze nicht beachtet, sind dessen Gefäße im alten Israel und bei den Parsen unrein. Der Parse darf aus ihnen nicht trinken. Während die metallenen Töpfe

Dieser weitverbreitete Glaube, daß alles, was mit dem Leichnam in Berührung kommt, unrein wird, hat bei den verschiedensten Völkern die gleichen Lustrationsriten hervorgerufen[1]). So kann auch in Indien irdenes Geschirr, wenn es unrein geworden ist, nie wieder rein werden, sondern muß zerbrochen und neu gebrannt werden[1*]). Während im Parsismus selbst die der Erde anvertraute Saat im feuchten Zustande durch Aas verunreinigt wird[2]), kann nach jüdischem Gesetz die Saat, solange sie in der Erde haftet, unter keinen Umständen unrein werden[3]). Der Mensch, der einen Leichnam berührte oder in das Haus gekommen war, in welchem der Tote lag, war nach Num. 19, 11ff. sieben Tage lang unrein. Am dritten und siebenten Tage seiner Unreinheit mußte er sich mittels der Asche einer roten Kuh einer Lustrationszeremonie unterwerfen und wurde erst, nachdem er noch ein Tauchbad genommen und seine Kleider gewaschen hatte, wieder rituell rein. Der noch heute existierende altjüdische Brauch, daß man, wenn man einen Leichnam berührt hat oder einen Friedhof betreten hat[4]), seine Hände wäscht, ist bereits Tobit 2, 5 erwähnt. Die Berührung mit einem Toten verunreinigte bei den Babyloniern. Neben Wasser wirkte Wein, Honig, Butter, Salz reinigend[5]). Auf allen Erdteilen läßt sich der Brauch nachweisen, daß die Teilnehmer an einer Bestattung wegen ihrer dämonischen Verunreinigung sich mit Wasser reinigen[6]). Der heidnische Araber, der in die Nähe eines Leichnams kam, mußte sich baden und seine Kleider waschen[7]). Ein ähnlicher Brauch herrscht bei den Mandäern[8]). War im alten Griechenland ein Leichnam in einem Hause, so wurde vor dessen Tür zur Reinigung der durch die Annäherung an den Leichnam Befleckten, wenn sie das Haus wieder verließen, ein Wassergefäß voll reinen, aus fremdem Hause entlehnten Wassers gestellt[9]). Die Teilnehmer an der Leichenbestattung des Misenus wurden dadurch gereinigt, daß ein Genosse dreimal Wasser um sie herumtrug und sie damit besprengte[10]). Die Römer, die an einer Leichenbestattung teilgenommen hatten, schritten über ein Feuer und besprengten sich mit Wasser[11]). Wenn die Russen vom Begräbnisplatz zurückkehren,

eines Andersgläubigen erst nach deren zeremoniellen Abwaschungen von den Parsen gebraucht werden können, darf ihr irdenes und hölzernes Geschirr nie benutzt werden (Saddar K. 28).

1) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XVII 400f. 1*) Yājñavalkya I 187.

2) Vend. 5, 5. 3) Ḫullin 118.

4) Vgl. Jōsēf Kārō, Sulḫān ʿĀruk, Jōrē Dēʿāh § 376, 4. Ōrāḫ Ḫajjim § 4, 18. Falls kein Wasser zur Stelle ist, nehme man Erde zur Reinigung, Ōrāḫ Ḫajjim § 4, 22.

5) A. Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des alten Orients² 1906, 432 u. 441.

6) Vgl. Sartori, Ztschr. Ver. f. Volksk. XVIII 369f.

7) D. Nielsen, D. altarabische Mondreligion 1904, 206f.

8) Herzogs Realencycl. f. prot. Theol. XII 175.

9) E. Rohde, Psyche I 219, Wächter a. a. O. 43ff.

10) Vergil, Aen. VI 299f., L. Deubner, Arch. f. Rel. XVI 128.

11) Vgl. Paulus Festi 2: Funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur, aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem.

waschen sie, bevor sie ihr Haus betreten, die Hände und nehmen dann mit einer Feuerzange eine glühende Kohle, die sie hinter sich werfen[1]). Bei allen indischen Völkern ist es Brauch, daß sich die Teilnehmer an einem Begräbnisse durch Wasser reinigen, indem sie gewöhnlich ein Vollbad in fließendem Wasser nehmen oder sich wenigstens die Hände waschen[2]). Die Unreinheit hält „drei Nächte" an (Pāraskara Gṛhya III 10). Der Jainist, der an einem Begräbnis teilgenommen hat, reibt seine Hände nach der Bestattung mit Erde und Wasser ab, um die „Unreinheit des Todes" zu entfernen[3]). Die Mohammedaner[4]) und Juden pflegen, wenn sie bei dieser Gelegenheit kein Wasser haben, Erde zur Reinigung der Hände zu nehmen. Bei den Kakhyens (Indien) müssen die Verwandten eines Toten nach dem Begräbnis, bevor sie das Haus, in welchem der Todesfall vorkam, betreten, mit Wasser besprengt werden und über ein Bündel Gras treten, das zuvor mit dem Blute eines dem Toten geopferten Huhnes beträufelt worden ist[5]). Die Tibetaner waschen sich nach der Leichenbestattung den Kopf, nachdem sie ihre Haare abgeschoren haben[6]). Im shintoistischen Japan müssen sich die vom Begräbnis Zurückkehrenden die Hände waschen, sich den Mund ausspülen, worauf über sie Salz gestreut wird[7]). Die Verwandten, die mit der Leiche in Berührung gekommen sind, dürfen während der hunderttägigen Trauerzeit keinen Tempel besuchen. Wer ein Totenhaus betritt, ist drei Tage lang unrein. Hat man die Leiche aus dem Trauerhause herausgeschafft, so wird im Innern des Hauses und vor der Haustüre Salz gestreut; außerdem wird vor der Haustüre ein Feuer angezündet[8]). Auch nach dem Glauben der Tscheremissen werden Menschen und Gegenstände durch eine Leiche verunreinigt. Daher waschen sich die Leidtragenden nach einem Begräbnis und wechseln ihre Kleider, während die verunreinigten Gegenstände drei Tage lang im Freien liegen müssen[9]). Die Wotiäken reiben sich außerdem noch die Hände mit Asche ab[10]). Bei den Chewsuren müssen diejenigen, die die Leiche gewaschen haben, sechs Tage hintereinander ein Bad nehmen. Während dieser Zeit betreten sie nicht ihr Haus[11]). In Afrika nehmen die Neger, die einen Toten berührt oder an einem Begräbnis teilgenommen haben, ein Bad in fließendem Wasser, um sich von den Leichendämonen und vom

---

1) Globus Bd. 29, 123.

2) Caland, Die altindischen Toten- u. Bestattungsgebr. 1896, 73, 76; Thurston, Ethnographic Notes in Southern India 1906, 135; W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 219; W. H. R. Rivers, Todas 1906, 403; W. S. und K. Routledge, Akikuyu 1910, 169; A. Featherman, Soc. History 1891 IV 67, 100, 142; II 66.

3) Crooke, Popular Religion of North India² I 29. 4) Crooke a. a. O.

5) J. Anderson, Report on the Expedition to Western Yunan, Calcutta 1871, 130. Die dajakische Witwe nimmt erst nach Beendigung der Trauerzeit ein Bad (Globus 42, 45).

6) Ch. A. Sherring, Western Tibet 1906, 131.

7) Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. 1905 I³ 165 f.

8) E. Schiller, Shinto 1911, 66 f. 9) Intern. Arch. f. Ethnol. X 52.

10) A. Featherman, Soc. Hist. IV 532, M. Buch, Globus Bd. 40, 249.

11) Globus Bd. 76, 210.

Totengeist zu befreien[1]). Bei den Schanaka auf Madagaskar werden nach einer Beerdigung sowohl die hierbei versammelten Angehörigen des Verstorbenen als auch die Wände des Sterbehauses mit eigens hierfür präpariertem Wasser besprengt[2]). Die Indianer Amerikas sind gleichfalls durch die Berührung mit einem Toten oder nach einem Leichenbegängnisse unrein und müssen sich durch Wasser reinigen, um so den Totengeist von sich abzuschütteln[3]). Bei den Hupa-Indianern müssen diejenigen, die sich an der Leichenbestattung beteiligt haben, ein Schwitzbad nehmen, wobei ein Priester eine Reinigungsformel rezitiert[4]). Ebenso sind in Ozeanien Waschungen nach einem Begräbnis üblich[5]). In Neuseeland und Samoa gelten diejenigen, die mit einem Toten in Berührung gekommen sind, für „tapu"; sie dürfen in diesem Zustand weder einen Menschen noch Nahrung anrühren, sondern man steckt ihnen gleich kleinen Kindern die Speisen in den Mund. Erst am fünften Tage nach der Bestattung unterziehen sie sich der Reinigungszeremonie, indem sie sich in heißem Wasser baden[6]). Bereits Wilken[7]) und S. R. Steinmetz[8]) nehmen an, daß dieser Brauch, Menschen und Gegenstände, die mit einer Leiche in Berührung gekommen sind, zu waschen, eine mechanische Befreiung von den bösen Geistern bezwecke.

Im alten Testament ist zwar der ursprüngliche Grund der dämonischen Befleckung verwischt, da ja infolge des monotheistischen Zuges alles nur von Gott ausgehen kann; jedoch im Volksglauben hat sich die primitive Auffassung erhalten. So sagt der Gāōn Sar Šālōm Bar Bōās, der um 850 lebte, in seinem Werke Šaʿarē Ṣedeq III 4, 19, 20: „Wenn die Weisen gelehrt haben, man setze sich bei der Rückkehr von einem Leichnam siebenmal hin, so war es nur für den Fall gemeint, daß man sich nach dem Friedhof begeben hat und von dort zurückgekehrt ist und nur für Verwandte, auch nur für den ersten Tag und vor allem nur für diejenigen Orte, wo sich der Brauch eingebürgert hat. Das siebenfache Wiederholen des Sichsetzens geschah mit Rücksicht auf die bösen Geister, die den Heim-

---

1) Featherman a. a. O. I 156; R. H. Nassau, Fetichism in West Africa 1904, 219; Globus 81, 190; H. Klose, Togo 1899, 274; J. Shooter, Kafirs of Natal 1857, 240; J. Spieth, Religion der Eweer 1911, 187; A. Werner, Natives of British Central Africa 1906, 157, 162; A. B. Ellis, Tshi-speaking Peoples 1887, 241; derselbe, Ewe-speaking Peoples 1890, 160; S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 234; Gouldsburry u. Sheane, Northern Rhodesia 1911, 183.

2) Goldziher, Arch. f. Rel. XIII 41.

3) E. B. Tylor, Primitive Culture⁴ II 433; C. Hill-Tout, British North America I 1907, 202f. Über die Grönländer vgl. K. Rasmussen, People of the Polar North ed. Herring, London 1908, 143.

4) Goddard, Life and Culture of the Hupa, Berkeley 1903, 71.

5) Klemm, Allgem. Kulturgesch. IV 325; Steinmetz, Ethnol. Stud. z. ersten Entwicklung der Strafe I 217; Waitz-Gerland, Anthropologie VI 409; Globus Bd. 64, 361; Wollaston, Pygmies and Papuans 1912, 138.

6) R. Taylor, New Zealand 1870, 164; Polack, Manners and Customs of the New Zealanders 1840 I 65; S. Turner, Samoa 1884, 145; derselbe, Nineteen years in Polynesia 1861, 228.

7) Über das Haaropfer (Revue Coloniale Internationale 1886).

8) Entwicklung der Strafe I 178.

kehrenden begleiten und von denen jedesmal, wenn man sich hinsetzte, je einer verschwinden sollte." Moses Isserles[1]) erwähnt, daß die osteuropäischen Juden sich nach dem Leichenbegängnisse die Hände waschen und sich auf dem Wege zu ihrem Wohnhaus dreimal niedersetzen, um hierdurch die Geister zu verscheuchen. Gemäß Vend. VIII 14—16 darf der Pfad, auf dem ein Leichnam weggeschafft worden ist, nicht eher betreten werden, als bis er auf folgende Weise von den Dämonen beseitigt worden ist: „Einen gelben Hund mit 4 Augen[2]) oder einen weißen mit gelben Ohren soll man dreimal zunächst diese Pfade durchlaufen lassen. Durch das Herbeiführen eines gelben Hundes mit 4 Augen oder eines weißen mit gelben Ohren eilt jenes Leichengespenst, die Druj, nordwärts hinweg. Ein Priester soll zuerst diese Pfade durchschreiten, die heilbringende Worte sprechend: Yaϑā ahū vairyō usw. Beschützt uns vor unseren Peiniger Mazda und Spənta Armaiti, verschwinde Dämonin Druj, verschwinde du Dämonenkind, verschwinde du Dämonengeschöpf, verschwinde du Dämonensprößling, enteile Druj, laufe davon Druj, schwinde Druj dahin, verschwinde nach Norden; nicht zu vernichten sind die bekörperten Welten des Heiligen."

Die im Parsismus und im Alten Testament sich findende Vorstellung, daß die Hütte, worin ein Leichnam liegt und Gegenstände, die mit ihm in Berührung gebracht sind, als 'unrein', als gefährlich gelten, herrscht auch bei den Negern Afrikas[3]), den Dajaken[4]), Singhalesen[5]), Grönländern[6]), Tscheremissen[7]). Daher wird die Hütte entweder mit Wasser besprengt (so z. B. bei den Dajaken und Israeliten) oder ausgeräuchert (z. B. bei den Negern Rhodesias) oder um einige Meter versetzt. Zuweilen wird sie ganz und gar verlassen oder verbrannt. In Großrußland werden, nachdem die Leiche aus dem Dorfe herausgeschafft ist, die Dielen des Sterbehauses, ferner die beim Leichnam benutzten Lappen, Besen, das Stroh, auf dem die Leiche gelegen hat, der Topf, aus welchem man ihn gewaschen hat, der Kamm, mit dem man ihn gekämmt hat, außerhalb des Weichbildes des Dorfes gebracht und am Scheidewege fortgeworfen[8]). Bei den Annamiten wird das Wasser, das zum Waschen der Leiche benutzt ist, vergraben, da es sonst verhängnisvoll wirkt[9]). In Schweden muß es sofort ausgegossen werden, denn sonst kehrt der Tote wieder[10]). In Mecklenburg wird es an einem entlegenen Ort ausgegossen, auf daß Niemand darüber gehe. Wer etwa darüber schreitet, dem widerfährt großes Leid. Derselbe Brauch herrscht auch in Böhmen und Schlesien[11]). Bei den Tscheremissen müssen

[1]) Zu Šulḥān 'Āruk, Jōrē dē'ā § 376, 4. Das im 13. Jhdt. verfaßte Ritualbuch „Rōqēaḥ" § 316 (gedruckt 5390) warnt davor, daß aus dem Hause, aus dem eine Leiche herausgetragen ist, wegen der zahlreichen Totengeister zuerst ein Mensch herausgehe.

[2]) D. i. ein Hund, der noch 2 augenähnliche Flecken besitzt.

[3]) S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 320, 377; Alberti, Kaffern 160; C. Gouldsbury und Sheane, Northern Rhodesia 1911, 184.

[4]) Globus Bd. 42, 44. [5]) Globus 16, 237. [6]) Globus 19, 23.

[7]) Arch. f. Ethnogr. X 52. [8]) Globus 50, 141.

[9]) Sartori, Ztschr. Ver. f. Volksk. XVIII 358. [10]) Globus 83, 45.

[11]) Sartori a. a. O. 359.

die durch die Leiche verunreinigten Gegenstände drei Tage lang im Freien liegen[1]). Auch das Wasser im Sterbehause gilt als unrein und wird daher gleich ausgegossen. Diese Sitte herrscht bei den Eingeborenen von Loango[2]), in manchen Gegenden Frankreichs, in Deutschland[3]). Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts kommt diese Sitte auch bei den Juden vor[4]). Nach dem jüdischen Volksglauben hat nämlich der Todesengel in dem Wasser sein Schwert abgewaschen.

Die ähnliche primitive Vorstellung, daß das weibliche Geschlecht während der Menses und der Niederkunft von Dämonen behaftet und bedroht und daher in diesem Zustande jede Berührung mit einem solchen Weibe gefährlich, verunreinigend sei, ist gleichfalls weit verbreitet[5]). Sowohl die Menstruierende als auch die Wöchnerin müssen aus diesem Grunde gemäß dem Awesta in einer besonderen Hütte außerhalb der Ortschaft untergebracht werden und dürfen in diesem Zustande weder kochen, noch baden noch beten (Vendidād 5, 46ff.; 16, 1ff.)[6]). Als normale Zeitdauer der Menstruation gelten drei Tage, als äußerste Grenze neun Tage; hält sie noch länger an, so wird dies als ein Werk der Dämonen angesehen. Ist sie schon nach drei Tagen rein, so muß sie noch zwei Tage warten, bis sie die Reinigungszeremonie vornehmen darf; dauert aber ihre Periode fünf bis neun Tage, so muß sie nach Verlauf dieser Zeit noch einen Tag warten. Wenn eine Frau gleich nach der Beendigung der ersten Menstruation eine zweite bekommt, muß sie, nachdem diese verschwunden ist, noch neun Tage lang warten, bis sie sich der Reinigungszeremonie unterziehen darf, die darin besteht, daß sie sich zunächst mit Kuhurin und dann mit Wasser wäscht[7]). Die Gefäße, die die Menstruierende benutzt hat, müssen vorschriftsmäßig gereinigt werden[8]). Es ist eine schwere Sünde, einer Frau während ihrer Menstruation beizuwohnen[9]). Die Wöchnerin ist nach der Geburt eines Kindes gemäß dem Awesta zwölf Tage lang unrein. Während der ersten

---

1) Arch. f. Ethnol. X 52.

2) E. Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango 1907, 307.

3) Sartori a. a. O. 363; Wuttke, Deutscher Volksabergl.³ 459. Über diesen weit verbreiteten Brauch vgl. auch Frazer in Journ. of the Anthrop. Inst. XV 89f. Derf. Arch. R. W. XVII 408f.

4) Sēfer Ḥasidim ed. Wistinetzki 1891, Nr. 562; Jōsēf Karō, Šulḥān ʿĀruk, Jōrē Dēʿā § 439 nebst Komm. Ṭur zāhāb; Abraham Lewysohn, Sēfer Meqōrē Minhāgim, Berlin 1846, 125; Globus 8, 159; 91, 360; L. Herzfeld, Predigten², Leipzig 1863, 175.

5) Vgl. hierüber H. Ploß, Das Weib⁷ I 420ff., II 408ff.; Wächter a. a. O. 25ff. Nach Bund. 3, 3ff. kam die Menstruation durch den Kuß, den die Dämonin Jahi von Ahriman erhielt, auf die Welt.

6) Vgl. auch Šāy. l. Š. 2, 75. Sie mußte sich wenigstens drei Schritte vom Feuer fernhalten (Saddar XI 1), ferner Indian Ant. I 215.

7) Vend. 16; Šāyast la Š. 3, 14. 18. Die ihr dargereichten Speisen darf sie nur mit Handschuhen (anbārakē) anrühren (Pehl. Vend. V 61, Sacr. Books V 340, Anm. 5). Auch wer ihr die Speisen bringt, trägt Handschuhe, um nicht verunreinigt zu werden (Saddar 41, 3).

8) Patet Ērānī (Spiegel, Aw. III 222).

9) Vend. 18, 67.

drei Tage ist sie von der Außenwelt streng abgeschlossen[1]). Bei den späteren Parsen ist die Wöchnerin vierzig Tage lang unrein[2]).

In Israel ist die Menstruierende sieben Tage lang unrein und muß dann ein Reinigungsbad im Quellwasser nehmen. Tritt gleich nach der Reinigung ein zweiter Blutfluß ein, so muß sie, nachdem er geschwunden ist, noch sieben Tage lang warten, bis sie sich baden darf. Bevor die unrein gewordene Frau nicht das Reinigungsbad genommen hat, darf kein geschlechtlicher Verkehr stattfinden[3]). Bei Geburt eines Knaben ist die Wöchnerin vierzig Tage unrein, bei der eines Mädchens doppelt so lang[4]). Die Mišnā Niddā VII 7 und Talmud Negāim VI 3 erwähnen, daß ehemals Juden und Samaritaner ein besonderes „Haus für menstruierende Frauen" hatten. Bei den Falaschas und den Tabibun in Abessinien halten sich die Frauen während der Menstruation in einer besonderen Hütte auf. Ebenso leben die Falaschafrauen in den ersten vierzig Tagen nach der Entbindung abgesondert von den Männern[5]). Daß Menstruierende und Wöchnerinnen in einer besonderen Hütte isoliert werden, ist bei vielen Völkern der verschiedenen Erdteile üblich[6]). In Indien ist eine Menstruierende drei Tage lang isoliert und darf während dieser Zeit nicht aus Metallgeschirr trinken und ihre Kleider nicht waschen. Die Nahrung, die sie berührt, darf keiner essen. Hierauf nimmt sie ein Bad und zieht sich reine Kleider an[7]). Die Wöchnerin wohnt nach der Geburt eines Knaben 30 Tage lang, nach der Geburt eines Mädchens 40 Tage lang in dem besonderen Gebärhaus, das in einiger Entfernung von der Wohnstätte errichtet ist[8]). In ältester Zeit war sie jedoch in Indien nur 10 Tage lang unrein, worauf sie sich baden mußte[9]). Auf Ceram wird die Wöchnerin für drei Tage in einem besonderen Gebärhaus untergebracht[10]). Bei den Burmesen ist die Wöchnerin sieben Tage lang unrein, worauf sie ein Bad nehmen muß[11]). Bei den Todas (Südindien) lebt die schwangere Frau vom fünften Monat ihrer Schwangerschaft ab in einer isolierten Hütte außerhalb des Dorfes[12]). Auch in Japan, wo die Wöchnerin gleichfalls für unrein gilt, gab es in alten

---

1) Vend. 5, 53 ff.; vgl. Scheftelowitz ZDMG. LVII 123 f.

2) Šāyast l. Š. 3, 15; E. Polak, Persia 1865–66. Ebenso ist die Wöchnerin bei den Baduis und auf Seranglaut vierzig Tage unrein (Globus Bd. 84, 232). Saddar 76, 5 schreibt vor, daß sie erst nach 80 Tagen mit ihrem Manne wieder geschlechtlich verkehren darf.. Hier scheint jüdischer Einfluß vorzuliegen.

3) Lev. 15, 19 ff.

4) Lev. 12, 1 ff.: Eine 40tägige Unreinheit bei Wöchnerinnen findet sich bei vielen Völkern, vgl. die Levitikuskommentare von Dillmann-Ryssel 1897, 550, ferner A. Bertholet, Bibl. Theol. 1901, 42, E. Samter, Geburt, Alter u. Tod 22 f. A. 2.

5) J. Faitlovitsch, Quer durch Abessynien, Berlin 1910, 27 und 138.

6) Vgl. H. Ploß, Weib[7] 403 f., 428, 430, 432 ff., 434 f.

7) Hiraṇyakeśin Gṛ. I 7, 24, 7 f.; Bṛh. Ār. Up. 6, 4, 13; Dubois, Hindu Manners[2] 182 f.; Taitt. Saṃh. II 5, 1, 5 f.; Rāmāyaṇa 7, 86, 16.

8) Dubois a. a. O. 158 A; H. Schurtz, Urgesch. 189.

9) Gautama XIV 16; Manu V 62; Vasiṣṭha IV 21; Śāṅkhāyana Gṛ. S. I 25, 1; Pāraskara Gṛ. I 17, 1; Gobhila Gṛ. II 7, 23; Apastamba Gṛ. VI 15, 7 f.

10) Globus 84, 232. 11) J. Nisbet, Burma II 184 f.

12) W. H. R. Rivers, Todas, London 1906, 313.

Zeiten Geburtshütten außerhalb des Dorfes. Noch heute besteht diese Sitte auf einigen Inseln Japans[1]). In Congo liegt die Wöchnerin 10 Tage in einer besonderen Hütte[2]), bei den Togo-Negern ist sie sieben Tage lang nach der Geburt unrein[3]). Bei den Indianern Nordamerikas existiert außerhalb des Dorfes eine besondere Hütte für die Frauen, wo sie sich zur Zeit ihrer Periode und ihrer Niederkunft aufhalten müssen. Alles, was von der Frau während dieser Zeit berührt wird, ist unrein[4]). Derselbe Brauch herrscht in Neu-Caledonien (Melanesien)[5]), bei den Nauru-Insulanern (Ozeanien)[6]) und bei den Samojeden[7]).

Die offizielle jüdische Religion suchte sich zwar von der Auffassung einer dämonischen Infektion frei zu machen. So lehrt R. Jōḥanan Ben-Zakkai: „Nicht der Tote verunreinigt und das Wasser reinigt, sondern Gott hat es einmal so bestimmt[8])." Während der Polytheismus annahm, daß sich von rituell unreinen Personen und Orten, die ja von Dämonen bewohnt sind, eine Gottheit fernhält, lehrt das Judentum: „Lieb sind Gott die Israeliten, denn selbst wenn sie rituell unrein sind, wohnt Gott unter ihnen" (Sifrē, Nāśā P. 1). Das Alte Testament betont, daß der Vorgang der Geburt eines Kindes von Gott bewirkt wird[9]), aber von der älteren primitiven Anschauung zeugt noch der Umstand, daß der Leichnam, die Menstruierende und die Wöchnerin als unrein gelten[10]). Die ursprüngliche Bedeutung dieser Unreinheit ist den Israeliten verloren gegangen. So wird die Vorschrift, wonach die Frau nach der Geburt eines Knaben 40 Tage lang, nach der eines Mädchens 80 Tage unrein ist, darauf zurückgeführt, daß Adam am 40., Eva am 80. Tage ins Paradies gebracht worden sei (Jubiläen 3, 9—14). Dagegen wären dem weiblichen Geschlecht die Menstruation und die damit verbundenen Vorschriften als Strafe verhängt worden, „weil Eva (infolge ihres Genießens vom Baume der Erkenntnis) das Blut Adams vergossen (d. h. Adams Tod verursacht) hatte" (Berēšit R. P. 17). Im Parsismus nehmen die Reinheitsgesetze den höchsten Platz

---

1) E. Schiller, Shinto, Berlin 1911, 67.

2) H. Johnston, George Grenfell and Congo II 671 f. 3) Globus 79, 352.

4) F. S. Drake, Indian Tribes of the United States I 1885, 209 f., 231; Anthrop. Papers of the Americ. Mus. of Nat. Hist. II P. 2 New York 1909, 214; Globus 70, 323; Preuß. Arch. f. R. W. XIV 234. Bei den Tlinkit-Indianern ist die Menstruierende nur 8 Tage lang, die Wöchnerin 10 Tage lang in der besonderen Hütte isoliert (A. Krause, Tlinkit-Indianer, Jena 1885, 215. 218).

5) A. Featherman, Soc. hist. of the rac. of mankind II 1887, 87.

6) Globus 91, 78. In Neuseeland lebt die Frau eines Häuptlings, wenn sie einen Knaben gebiert, einen Monat lang isoliert (Shortland, Maori Religion 1882, 40).

7) A. Featherman a. a. O. IV 573.

8) Bamidbār R. Par. 19, 8; Tanḥuma Par. Ḥuqqat (ed. Buber II 118).

9) Gen. 16, 2; 20, 18; 29, 31; 30, 22; Targum Jeruš. Gen. 30, 22; Ta'anit 2a, Midraš Tehillim Ps. 78.

10) Vgl. auch A. Bertholet, Aus der Volkskunde der alten Juden, Basel 1913, 2 f. In spättalmudischer Zeit glaubte man, daß der gewaltige Blutverlust der Wöchnerin nach der Geburt durch den Dämon Kūdā veranlaßt sei (Harkavy: Tešūbōt Haggeōnim, Berlin 1887, § 47.

ein; sie „ragen hervor über die anderen heiligen Lehren an Größe, Güte und Vortrefflichkeit wie der See Vourukaša über die anderen Gewässer hervorragt, wie ein größerer Baum einen kleineren überschattet, wie der Himmel die Erde ganz umschließt" (Vend. 5, 23—25)."

§ 16. Niesen. Auch das Niesen wird in der primitiven Auffassung der meisten Völker auf dämonische Einflüsse zurückgeführt[1]). Daher spricht der Parse darauf ein Gebet[2]). So heißt es Saddar c. 7: „When a sneeze comes forth from anyone, it is requisite to recite one 'Yathā ahū vairyō' and one 'Ašəm vohū'. Because there is a fiend in our bodies, and she is an adversary who is connected with mankind, and strives so that she may make misfortune and sickness predominant over mankind. And in our bodies there is a fire which they call a sneezing instinct. It is connected with that fiend, and they wage warfare, and it keeps her away from the body of man. Then, as the fire becomes successful over that fiend, and puts her to flight, a sneeze comes because that fiend comes out. Afterward, because it is necessary, they recite these inward prayers and perform the benediction of the fire, so that it may remain for a long period while thou art keeping this fiend defeated. When another person hears the sneeze, it is likewise requisite for him to utter the said prayers, and to accomplish the benediction of that spirit." Das Niesen gilt als eine schlimme Vorbedeutung bei den alten Indern, die durch Wasser das bevorstehende Unheil beseitigen[3]), bei den Griechen und Römern, wo Unglück abwehrende Zurufe wie Ζεῦ σῶσον, ζῆθι oder salve üblich waren[4]), den Iren[5]), den Tena-Indianern[6]), den Eingeborenen Polynesiens[7]) und im deutschen Volksglauben. So heißt es in einer mittelalterlichen Urkunde: Si quis dum se calciaverit, sternutaverit, redire ad domum[8]). Bei den Isländern herrscht die Anschauung, daß ursprünglich der Mensch, wenn er nieste, bald von einer Krankheit dahingerafft wurde, weshalb der Brauch aufgekommen wäre, dem Niesenden zuzurufen: 'Gott helfe dir'[9]). Die Neger von Loango glauben, daß beim Niesen ein Krankheitsdämon im

---

[1]) Vgl. E. B. Tylor, Primitive Culture I³ 1903, 98 f.; Haberland, Globus 35, 59 ff.

[2]) Sāyast 12, 32.

[3]) Āśvalāyana Gr. S. III 6, 7; Āpastamba Gr. S. III 9, 2; Ath. Veda XIX, 8, 4—5; ferner Atharva Veda, transl. Whitney and Lanman (= Harvard Orient. Ser.) Vol. VIII S. 911; H. C. Warren, On susperstitious customs connected with sneezing, Journ. of the Americ. Orient. Society Vol. XIII Proceed. p. XVII—XX; W. Crooke, Popular Religion of Northern India I 240 f.; Dubois a. a. O. 332.

[4]) Ammianus, Anthol. Gr. II 11 u. 13; Plinius, N. H. II 7; XXVIII 2; Petronius, Sat. 98; Xenoph. Anab. III 2, 9.

[5]) W. G. Wood-Martin, Traces of the elder faiths of Ireland, London 1902, II 150 f.

[6]) Anthropos 1911, 243.

[7]) Codrington, Melanesians 1891, 226; Waitz-Gerland, Anthropologie VI 393.

[8]) Ztschr. Ver. f. Volksk. XII 9. [9]) Ztschr. Ver. f. Volksk. VIII 154.

Begriff sei, durch die Nase in den Körper zu fliegen; daher schlägt der Neger beim Niesen mit den Fäusten gegen die Brust und streckt darauf die Arme einigemal abwehrend von sich, wobei die Fäuste geballt nach vorn gehalten werden. Auf diese Weise will er das Böse abwehren[1]). Auch im Judentum war dieser Aberglaube vorhanden[2]). Man rief dem Niesenden זיט (= ζῆθι) oder מַרְפֵּא bezw. אסותא 'Gesundheit!' zu[3]). Tōsiftā Šabbāt VIII § 5 bezeichnet aber diesen Brauch als heidnisch: „Wenn jemand einem beim Niesen 'Gesundheit!' zuruft, so beruht dieses auf einem Aberglauben. R. Eliezer Ben-Ṣādōq meint, man solle deshalb nicht 'Gesundheit!' rufen, um nicht hierdurch das Lernen im Lehrhaus zu unterbrechen; aus dem letzteren Grunde sagten die Schüler des R. Gamaliel beim Niesen nie 'Gesundheit!'[4])." Im Midraš wird dieser Zuruf damit begründet, daß ehemals der Mensch gleich nach dem Niesen gestorben sei; Jakob erst habe von Gott die Gnade erlangt, daß der Mensch nicht so urplötzlich sterbe. Seit dieser Zeit wäre es üblich, dem Niesenden 'Gesundheit!' zuzurufen[5]). In der Bibel zeigt das Niesen nur an, daß die Krankheit geschwunden sei (2. Kön. 4, 18f.)[6]). Sibyll. III 224 betont, daß die Juden es für einen Aberglauben halten, „über die Zeichen aus dem Niesen zu sinnen".

§ 17. Dämonische Tiere. Ursprung der Speiseverbote. Krähende Henne und Katze von Dämonen besessen. Gemäß der Auffassung der Primitiven gibt es gewisse Tiere, in deren Gestalt sich oft Dämonen offenbaren. Bei den alten Iraniern sind alle schädlichen Tiere (χrafstra) z. B. Eidechse, Schildkröte (kasyapa), Frosch, Maus, Ratte Schlange, und Ameise dämonische Tiere, die man umbringen soll[7]). Bei den Israeliten galten diese Tiere als 'unrein', und das Aas von einigen übte eine verunreinigende Wirkung aus[8]). Aber für diese Bestimmung gibt die Bibel nirgends den Dämonismus als Grund an, da sie ihn ja auszuschalten sucht[9]). Gerade in der Schlangengestalt verkörpern sich häufig die Dämonen. Die Ginnen haben bei den Arabern und Türken die Gestalt einer Schlange[10]). Im Awesta hat der Dämon Dahāka Schlangengestalt[11]). Eine Art Krankheit heißt „Schlangenwindung"[12]). Seit der Sasanidenzeit haben Dämonen die Gestalt von geflügelten Schlangen[13]). Auf einem sasanidischen Siegel wird selbst

---

[1]) Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango 1907, 324.

[2]) Vgl. A. Berliner a. a. O. 95f.; J. Preuß, Bibl.-Talmudische Medizin 1911, 83ff.

[3]) Vgl. Jer. Berāk. VI: Wenn jemand während des Essens niest, darf man ihm nicht זיט zurufen, weil dadurch ein gefährliches Verschlucken eintreten könnte.

[4]) Vgl. auch Berākōt 53a. [5]) Vgl. A. Berliner a. a. O. 95f.

[6]) Im alten Ägypten wünschte man, daß die Krankheit durch das Niesen aus dem Körper verschwinde (Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind 1901). Nach Berāk. 57 ist das Niesen für den Kranken heilsam.

[7]) Vgl. Rapp, ZDMG. XIX 83. [8]) Vgl. Lev. 11, 28ff.

[9]) Der Aristeasbrief 128ff. beweist, daß man in den „unreinen" Tieren keine „dämonischen" sah.

[10]) Wellhausen, Reste arab. Heident.² 153. [11]) Vgl. Yašt 5, 29; 19.

[12]) Vend. 20, 3: aži-vāka (: altind. vakra 'sich drehend', W. vaṅk).

[13]) Dādistān c. 37, 97.

der Satan Angromainyuš als Schlange dargestellt[1]). Da die Anhänger des Angromainyuš nach dem Tode selbst zu Dämonen werden, wird in mittelpersischer Zeit angenommen, daß die Häretiker nach ihrem Tode zu gleißenden Schlangen werden[2]). Aus dem Parsismus scheint die im Talmud[3]) sich findende Vorstellung zu stammen, daß aus dem Rückgrat eines Menschen, der sich nie zur Anbetung Gottes gebückt hat, sieben Jahre nach seinem Tode eine Schlange wird. Krankheitsdämonen sind bei den verschiedensten Völkern als Schlangen gedacht, so bei den Ainus auf Sakhalin[4]), den Eingeborenen auf den Neu-Hebriden[5]), den Neuseeländern[6]), und im deutschen Volksglauben[7]). Auf griechischen Amuletten heißt es von einer Krankheit: ὡς ὄφις εἱλύεσαι[8]). Bei den Indianern erscheint der Krankheitsdämon als Wurm[9]). Die in der Genesis enthaltene Erzählung von der bösartigen Schlange, die den Menschen von Gott abspenstig zu machen sucht, ist eigentlich ein erstarrtes Überbleibsel aus der heidnisch-israelitischen Zeit, in der dämonische Wesen sich als Schlangen dem Menschen offenbaren. Die Schlange hat sich vor allem deshalb zum dämonischen Tier entwickelt, weil sie im primitiven Glauben vieler Völker ein Seelentier war[10]). So ist die Schlange die Inkarnation der abgeschiedenen Seele in Melanesien und Indonesien[11]), bei den afrikanischen Negern[12]), den Griechen und Germanen[13]). Aus dieser primitiven Idee hat sich wohl der Aberglaube gebildet, daß die Begegnung mit einer Schlange Unglück bringend sei. Im jüdischen Volksglauben hält man es für ein schlimmes Vorzeichen, wenn einem eine Schlange unterwegs zu seiner Rechten vorbeikriecht. Diese Anschauung bezeichnet der Talmud ausdrücklich als abergläubisch[14]). Nach babylonischem Glauben wird, „wenn eine Schlange einem Menschen den Weg versperrt, alles, was er plant, vereitelt werden". „Wenn eine Schlange vor einem

---

[1]) Grundr. d. Iran. Phil. II 652. Daher mag es wohl auch kommen, daß das altiranische Wort mairya 'verderblich', das gewöhnlich ein Beiwort des Angromainyuš oder seiner dämonischen Geschöpfe ist, im Mittelpersischen die Bedeutung (mār) 'Schlange' erlangt hat.

[2]) Šāyast 17, 7; Ardā Virāf c. 36. [3]) Bābā Qāmā 16a; Jer. Šabb. 4a.

[4]) B. D. Howard, Trans-Sibirian Savages 1893, 194.

[5]) J. Inglis, Bible Illustrations from the New Hebrides, London 1890, 32.

[6]) Polack, Manners and customs of New Zealanders I 1840, 264.

[7]) A. Wuttke a. a. O. 116. [8]) A. Pradel a. a O. 87.

[9]) 7th Annual Report of the Bureau of Ethnology 1885/86, Washington 1891, 39; Globus 1871, 201. Auch bei den alten Germanen haben Krankheitsdämonen die Gestalt von Würmern (Grimm, Deutsche Myth.² 1115; Müllenhoff-Scherer, Denkm. IV 5, S. 8, 267.

[10]) Vgl. J. B. Ambrosetti, El Simbolo de la serpente en la Alfareria funeraria, Buenos Aires 1896; E. Küster, die Schlange in der griechischen Kunst u. Religion 1913, 40f.; 62ff.; Pauli Diaconi Historia Langobadorum III 34.

[11]) Codrington, Melanesians S. 151; Globus 65, 170; Ling Roth, Natives o. Sarawak 1896, I 213.

[12]) J. Lippert, Seelenkult 1881, 38; Wundt, Völkerpsychol. II 2, S. 61f.; J. Shooter, Kafirs of Natal 1857, 162; M. W. H. Beech, Suk 1911, 20. 22.

[13]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 358f.

[14]) Sanhedrin 65b, Tōs. Šabb. VII 13.

Menschen sich aufbäumt, wird ein Mörder jenen Mann töten[1])." Die Beduinen, die unterwegs sind, kehren wieder um, sobald ihnen eine Schlange über den Weg kriecht[2]). In Indien gilt das Zusammentreffen mit einer Schlange als ein unheilvolles Omen[3]). Bei den Kalmücken kündet eine Schlange ein bevorstehendes Unheil an, wenn sie sich rechts gegen ein Wohnhaus hinwendet[4]). Kriecht eine Schlange ins Haus, so bedeutet dieses nach Ansicht der Inder den Tod der Hausfrau und nach Ansicht der Burmesen Armut und Elend[5]). Bei den Römern, Negern in Westafrika, Papuas und Melanesiern verkündet eine Schlange, die einem den Weg kreuzt, Unglück[6]). Die Basutos in Südafrika kehren um, wenn sie einer Blindschleiche am Wege begegnen[7]). Brautleute und Schwangere sollen nach dem Glauben der Zigeuner beim Erblicken einer Schlange heimkehren, denn sie zeigt für sie ein Unglück an[8]). Gemäß einem altchristlichen Zaubertext geht der Dämon in Gestalt einer Schlange in die menschlichen Häuser[9]).

Da die Schlange in der Bibel als das listigste aller Tiere hingestellt ist, die den ersten Menschen zur Sünde verleitet, ist sie im Spätjudentum und im Christentum ein Sinnbild des Satans geworden (vgl. 4. Makk. 18, 8; 2. Baruch 9; Apok. Abrahams 23; Vita Adam. 16). Offenb. Joh. 12, 9; 20, 2 nennt den Satan ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος 'die uralte Schlange', auch nach Justin ist Satan eine Schlange[10]). Im Zōhār heißt der Satan 'gewundene Schlange'[11]). Beim Šōfār-Ton am Jomkippur wird die 'Schlange' verwirrt und vermag dann den Menschen nicht zu überwältigen[12]). „Seitdem die böse Schlange den Adam verführt hat, steht sie den Menschen als ein Hindernis im Wege, und die Menschheit kann vor ihrer Bosheit nicht eher gerettet werden als bis Messias kommt[13])." Als Bileam die Israeliten bedrängte, indem er als Schlange unsichtbar in den Lüften umherflog, „da erhob Pinḥas seine Stimme und schrie: 'Du Schatten von der Schlange, die da herrscht über alle Schlangen, verliere deine Haare, denn in den Haaren ruht die Kraft des Teufels Samael, welcher der Herr über alle Schlangen ist, die den Bileam unsichtbar gemacht haben. Der Schatten Gottes möge

---

1) Jastrow a. a. O. II 781. 2) Haxthausen, Transkaukasien I 35.

3) Yājñavalkya I 147, Manu IV 126; J. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva 1912, 283 ff.

4) G. Klemm, Allgem. Kulturgesch. d. Menschheit 1843 III 203 ff.

5) v. Negelein a. a. O. 283; J. Nisbet, Burma II 169.

6) Horaz III 27, 5 ff.; R. H. Nassau, Fetichism in Westafrica 1904, 196; R. Neuhauß, Deutsch-Neuguinea III 261; Codrington, Melanesians 1891, 221.

7) Hopf, Tierorakel S. 43.

8) v. Wlislocki, Aus dem innern Leben der Zigeuner 1892, 141.

9) Pradel a. a. O. 86.

10) E. Preuschen, Antilegomena, Die Reste der außerkanonischen Evangelien 1901, 124; ferner F. Pradel a. a. O 87.

11) Zōhār zu Exod. ed. Wilna II 524 f. Nach Jalquṭ Šime'ōni Gen. P. 3 war die Schlange, als sie Eva verführte, von Samael besessen.

12) Ṣebi Hirš Jeraḥmiel, Nahelat Ṣebi, Amsterdam 5580, II Bl. 70 b.

13) A. a. O. II 70 a; vgl. auch Jalquṭ Ḥādāš § 78. סמאל הוא נחש הוא שטן „Samael, die Schlange und Satan sind identisch".

vernichten den Schatten des unreinen Geistes, damit der böse Zauberer nicht mehr vor ihm verborgen bleibe.' Da fiel Bileam vor ihm herab, denn überwältigt war die Kraft der Schlange, die Bileam besessen hatte[1])."

Auf dem Umstande, daß die Fische ohne Schuppen und Flossen die meiste Ähnlichkeit mit den Schlangen haben und deshalb für eine Art Schlangen gehalten werden, scheint das Verbot Lev. 11,9—10 zu beruhen, Fische ohne Schuppen und Flossen zu genießen. So essen auch die alten Inder und Eingeborenen Tasmaniens keinen schuppenlosen Fisch, ja letztere berühren ihn nicht einmal[2]). Es gibt sogar Naturvölker, die alle Fische wegen ihrer Glätte als Schlangen auffassen und sie deshalb überhaupt nicht genießen[3]).

Sämtliche dämonische Tiere sind den Parsen zum Genuß verboten[4]). Mit dem urhebräischen Dämonenglauben stehen die biblischen Speiseverbote historisch in Beziehung. Die Speisegesetze der Brahmanen sind den israelitischen[5]) vielfach sehr ähnlich. Auch die Brahmanen enthalten sich des Genusses verschiedener Tiere, wie der Einhufer, des Schweines, der fleischfressenden Vögel und der schuppenlosen Fische[6]). Das Verbot des Fleischgenusses von bestimmten Tieren in der israelitischen und brahmanischen Religion begründet sich darauf, daß die betreffenden Tiere Aas fressen[7]). Die Berührung von Aas gilt besonders im alten Indien als sündhaft und erfordert eine strenge Lustration: „Wer aus Unverstand ein Aas oder einen Leichnam anrührt, der reinige sich durch fünf Kühe oder durch schwere Fasten" (Pañcatantra III 119). Der Genuß des Schweines scheint in beiden Religionen deshalb verboten zu sein, weil es sehr schmutzig ist und gerade im Kote, der Stätte der Dämonen, gern umherwühlt. Daher hausen zuweilen in den Schweinen Dämonen (vgl. Mark. 5,11). Eine indische Nachtdämonin ist mit einem Schweine verbunden (sūkarayuktā)[8]). Den Weddas (Ceylon) ist gleichfalls der Genuß des Schweines untersagt[9]). Das biblische Verbot dieses Tieres kann unmöglich als Protest gegen seine Heiligkeit, die es in manchen heidnischen Kulten besaß, aufgefaßt werden, denn dann wäre auch der Genuß der Taube verboten worden, die ja bei den ihnen benachbarten stammverwandten Syrern verehrt wurde. Bei der Erklärung, die Aristeas 142ff. über die Speiseverbote gibt, klingt der bei den Natur-

---

[1]) A. a. O. II 48a.

[2]) H. Ling Roth, Aborigines of Tasmania, Halifax 1899, 62. Die Kunhaier in der Südsee verehren den Aal als Verkörperung von Abgeschiedenen (O. Finsch, Ethnol. Erfahrungen, Wien 1888ff., S. 456). In der 'Ιχθυομαντεία der Esthen bedeuten die schuppenlosen Fische Unheil (J. Grimm, Deutsche Myth.[4] II 933).

[3]) Arch. Rel. W. 14, 358f.

[4]) Ebenso dürfen die Parsen die den Gottheiten heiligen Tiere weder töten noch genießen, wie Hund, Hahn, Adler, Elster, Fledermaus, Hase, den zum Pflügen verwendeten Ochsen und das Schlachtroß (Šāyast 10, 8).

[5]) Vgl. Lev. 11, 3f.; Deut. 14, 4ff. [6]) Yājñavalkya I 172ff.; Manu 5, 13ff.

[7]) Vgl. Wigand, Arch. R. W. 1914, 430ff.

[8]) Vgl. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva II 41.

[9]) Arch. f. R. W. XVI 218. Ebenso war den Skythen das Schwein verpönt (Herod. IV 63).

völkern belegte Glaube an, daß Eigenschaften solcher Wesen, deren Bestandteile man genießt, auf den Menschen übergehen[1]). Aber die Ausdrücke „tō'ēbā" (Dt. 14, 3; 4. Makk. 5, 26) und „šeqeṣ" (Lev. 11, 10 ff.) 'Greuel, Abscheu', womit in der Bibel nicht nur diese verbotenen Tiere, sondern alles, was rituell verunreinigt, bezeichnet wird, deuten an, daß die Speiseverbote auf den älteren Dämonenglauben zurückgehen.

Der Aberglaube, daß die Henne, wenn sie wie ein Hahn kräht, von Dämonen besessen sei und dem Hause Unglück bringe, ist nicht nur bei den alten Persern sondern auch bei den Juden vorhanden gewesen. Die mittelpersischen Religionsbücher halten die Volksanschauung, gemäß der eine solche Henne getötet werden müsse, für irrig; die Henne komme durch ihr Krähen nur dem Hahn zur Hülfe, sobald er allein nicht imstande sei, die in das Haus eingedrungenen Dämonen zu verscheuchen; in solchem Falle solle man gleich noch einen zweiten Hahn in dieses Gehöft bringen[2]). Der Talmud bekämpft diesen Aberglauben vollständig. Nach ihm huldigt derjenige einem heidnischen Brauch, der deshalb eine Henne schlachtet, weil sie wie ein Hahn gekräht hat[3]). Dennoch konnte dieser Brauch im jüdischen Volksglauben nicht ausgerottet werden. Das Testament des R. Jehūdā Haḥāsīd, der um 1200 lebte, rät, eine solche Henne sofort zu schlachten[4]). Dieselbe Vorstellung herrschte bei den Römern[5]) und Deutschen[6]). Ein westfälisches Sprichwort lautet: „Den Mädchen, die da pfeifen und den Hühnern, die da krähen, denen muß man bei Zeiten den Hals umdrehen[7])." Ebenso wie in Westpreußen eine solche Henne an der Türschwelle getötet wird[8]), schlachtet sie auch der galizische Jude über der Türschwelle. Die Vorstellung, daß eine Henne, die wie ein Hahn kräht, etwas Schlimmes andeute, und daher schnell getötet werden müsse, herrscht auch bei den Iren[9]), Italienern[10]), Wenden, Russen[11]), Slowaken, Esthen, Chinesen[12]), Wotjäken[13]), den Negern an der Loangoküste[14]) und den Zigeunern[15]).

---

[1]) Frazer, Golden Bough³ V 141 ff.; Mac Culloch, Encycl. of Ethics Rel. III 205. Wilde und fleischfressende Vögel zu essen, ist nach Aristeas 148 verboten, weil der Gesetzgeber „die Vernünftigen bedeuten wollte, gerecht zu sein, keine Gewalt zu üben und nicht im Vertrauen auf ihre Kraft andere zu vergewaltigen". Zweihufer sind zu essen erlaubt, denn sie sind „Sinnbild davon, daß man alle Handlungen mit Unterscheidung auf das Rechte tun müsse" (150). Die Speiseverbote sind „zum Zwecke der Gerechtigkeit gegeben worden, um fromme Gedanken zu wecken und den Charakter zu bilden" (Aristeas 144).

[2]) Bund. 19, 33; Šāyast X 30; Saddar c. XXXII.

[3]) Tōs. Šabb. c. 7, 5; T. Šabb. 67a; Jalquṭ § 587; Šulḥān 'Arūk, Jōrē Dē'ā § 179, 3.

[4]) Vgl. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens der abendländ. Juden 1880 I 269 A. [5]) Terentius, Phorm. 4, 4. 30: gallina cecinit.

[6]) Grimm, Deutsche Myth. Abergl. Nr. 83, 555; A. Wuttke a. a. O. § 276. 422; Ztschr. Ver. f. Volksk. IV 85.

[7]) Ztschr. Ver. f. rhein. u. westfäl. Volksk. 1904, 65. [8]) Wuttke a. a. O.

[9]) Wood-Martin, Traces of the elder faiths of Ireland 1902 II 144.

[10]) A. de Gubernatis, Die Thiere in d. indogerm. Myth. 1874, 556.

[11]) R. Wuttke, Sächs. Volkskunde 1900, 300; de Gubernatis a. a. O. 556.

[12]) Hopf, Tierorakel 165. [13]) Am Urquell IV 88.

[14]) Pechuel-Loesche, Volksk. von Loango 1907, 324. [15]) v. Wislocki a. a. O. 136.

Die Katze, die im älteren Indien noch ein Apotropäum ist und das Haus gegen das Eindringen der Dämonen sichert[1]), wird in späterer Zeit nicht nur bei den Indern[2]), sondern bei den meisten Völkern, wo sie heimisch geworden ist, als ein dämonisches, unheilbringendes Tier angesehen. Den alten Persern noch unbekannt, wird sie in mittelpersischer Zeit zu den dämonischen Geschöpfen gerechnet[3]). Der Glaube, daß sich Dämonen und Hexen in Katzen verwandeln, findet sich auch bei den Russen[4]), Zigeunern[5]), Italienern[6]), Imeretiern (Kaukasus)[7]), Mohammedanern in Ägypten[8]) und Palästina[8*]), den Malaien[9]), Chinesen[10]), Japanern[11]), den Eingeborenen in Madagaskar[12]), und den Negern Nordamerikas[13]). In Ungarn reiten die Hexen auf schwarzen Katzen[14]). Gemäß dem alten deutschen, österreichischen und niederländischen Volksglauben verwandeln sich die Hexen und der Teufel in Katzen, die gewöhnlich schwarz sind, weshalb die Hexen im Mittelalter auch Wetterkatzen genannt werden. Verspricht man einer solchen Katze Brot und Salz, so verschwindet sie und kommt am nächsten Morgen als Weib ins Haus, um sich diese Gegenstände zu leihen[15]). Nach sächsischem, rheinländischem, österreichischem, altgriechischem und indischem Volksglauben bedeutet eine Katze, die einem über den Weg läuft, Unheil[16]). In Wälschtirol und in der Schweiz gilt die Katze gleichfalls als Hexe. Deshalb läßt der Älpler nie ein solches Tier im Schlafzimmer, weil man ja nie weiß, ob sie nicht eine Hexe ist; ängstlich geht er auch nachts jeder Katze aus dem Wege[17]). Der jüdische Volksglaube ist von dem Aberglauben der die Juden umgebenden Kulturvölker nicht unbeeinflußt geblieben. Im

---

[1]) Mahābh. XIII 131, 10f.

[2]) H. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva S. 210; W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 198. 256f. Deshalb läßt man keine Katze in das Zimmer einer Wöchnerin.

[3]) Bund. c. 32; E. W. West, Sacr. Books of the East XVIII 419.

[4]) Globus Bd. 18, 171.

[5]) H. v. Wislocki a. a. O. 115f. Auch die Seelen der Sünder werden nach ihrem Tode oft zu schwarzen Katzen (S. 71).

[6]) A. de Gubernatis a. a. O. 388. Deshalb müssen die Katzen von den Kindern ferngehalten werden.

[7]) Globus 80, 306.

[8]) A. Wiedemann, Am Urquell IV 81f.; E. W. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Ägypter, übers. Zenker II 35.

[8*]) T. Canaan, Aberglaube im Lande der Bibel 1914, 15.

[9]) Skeat u. Bladgen, Malay Magic 1900, 191. 398.

[10]) R. F. Johnston, Lion and dragon in Northern China, London 1910, 293f.

[11]) Globus 32, 124f. [12]) J. Sibree, Madagascar 1870, 244. 378.

[13]) Globus 15, 55. [14]) de Gubernatis a. a. O. 388.

[15]) G. Grupp, Kulturgesch. d. Mittelalters III² 1912, 32; Schindler, Aberglaube d. Mittelalters 1858, 28; Th. Vernaleken a. a. O. 26; J. W. Wolf, Niederländische Volkssagen 1846, Nr. 246, 293. 567; K. E. Haase, Am Urquell IV 114f.; A. Wuttke a. a. O. § 217. 402.

[16]) Mogk bei R. Wuttke, Sächs. Volksk. 1900, 299; Vernaleken a. a. O. 352; M. P. Nilsson, Primitive Religion 1911, 93; A. Dubois, Hindu manners² S. 218. Dieser Glaube ist mir im Rheinland oft begegnet.

[17]) Ch. Schneller, Märchen u. Sagen in Wälschtirol 1867, 244; Schweiz. Arch. f. Volkskunde Bd. 15, 13; Am Urquell III 160.

deutschen Mittelalter, in welchem dieser Glaube an die katzenähnliche Gestalt eines Dämons allgemein war, ist er auch vom jüdischen Volksglauben übernommen[1]). So erscheinen gemäß dem Sēfer Ḥasidim § 465 (Sulzbach) die Hexen oft als Katzen. Einst hatte ein Jude — wie dieses Werk berichtet — eine solche katzengestaltete Hexe in der Nacht geschlagen, worauf sie am nächsten Morgen als Weib zu ihm kam, um von ihm ein wenig Brot und Salz zu leihen, was er ihr aber auf Anraten eines alten Juden verweigerte. Bei den niederrheinischen und galizischen Juden darf keine Katze in das Zimmer einer Wöchnerin hineingelassen werden[2]), da Wöchnerin und Kind von einem bösen Geist in Gestalt einer schwarzen Katze heimgesucht werden[3]).

Dem allgemein verbreiteten Dämonenglauben tritt im Judentum zuerst Maimonides scharf entgegen. Darum sucht er die „bösen Geister" des Talmuds überall im bildlichen Sinn zu deuten[4]); er war bestrebt, den Kern der Religion von der sie umhüllenden Schale des im Laufe der Jahrhunderte angewachsenen Aberglaubens zu befreien.

§ 18. Die Sünde und Not erregenden Dämonen. Es gibt mannigfache Arten von Dämonen, deren Machtbereich sehr verschieden ist. Dämonen bewirken nicht nur körperliche Leiden, sondern entfachen im Menschen auch die schlimmen Leidenschaften wie Zorn, Haß, Eifersucht. Dieser aus primitiver Zeit stammende Glaube findet sich nicht nur im Babylonischen[5]), Brahmanismus[6]) und Buddhismus[7]), sondern ist vor allem im Parsismus stark ausgebildet. In keiner Religion ist das Wirken der einzelnen Dämonen so spezialisiert wie im Parsismus. Nicht nur die besonderen Krankheiten, sondern auch die verschiedenen Sünden, Laster und Nöte werden als Dämonen personifiziert[8]), so 'böser Sinn' (Ako manah), 'Lüge' (druj), 'Unrecht' (arāst Bund. 28, 32), 'unersättliche Begierde' (āzay), 'Neid' (araska, phl. arašk Bund. 28. 14. 16), 'Zorn' (aēšma), 'Widersetzlichkeit' (taromatay)[9]), 'sexuelle Ausschweifung' (varənō Bund. 28, 25; Dādistān 37. 52; 77, 8; Dink. 8, 9. 3; 9, 32. 3). Der Ulamā i-Islām[10]) zählt sieben als Dämonen gedachte Laster auf, die von Ahriman ausgehen:

---

[1]) Vgl. Ēmek Hammelek, Amsterdam 1653, 108b. Wenn gemäß Berākōt 56b ein Mensch, der im Traume eine Katze sieht, eine „böse Veränderung" שינוי רע erleben wird, falls in seinem Orte die Katze שונרא heißt, so liegt hier nur ein Wortspiel vor. Gemäß dem im 4. Jhdt. lebenden Rabbā wurde die Nachgeburt einer schwarzen Katze zur Dämonenbeschwörung benutzt (Berākōt 6a).

[2]) Was ich von zuverlässigen Gewährsmännern erfahren habe.

[3]) Am Urquell IV 121. 188.

[4]) Maimonides, Mišnā-Komm. Šabb. II 2, 'Ērub. IV 1, Giṭṭin VII 1; Mōrē Nebuḥim I 7.

[5]) Vgl. M. Jastrow, Religion der Babylonier u. Assyrer I 279f. II 116.

[6]) A. W. Hopkins, Epic Mythology 1915, 50. 53f.

[7]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. W. 1911, 377f.

[8]) Nur mittels der Zarathuštra-Religion kann der Mensch die Dämonen von sich fernhalten (vgl. Yasna 9, 13 Pehlewi-Übersetzung). Darum heißt sie vīdaēvo ṭkaēšo 'dämonenvertreibende Lehre' (Yasna 9, 13; 12, 1; 65, 1; Yašt 13, 89).

[9]) Vgl. auch Bund. 28, 14; 30, 29.

[10]) Trad. Blochet, in Revue de l'histoire des religions 37, 44f.

„Begierde, Leidenschaft, Eifersucht, Haß, Unfläterei, Lüge und Gewalttätigkeit“. Selbst Armut und Not werden durch einen Dämon verkörpert (Nīyāz, Bund. 28, 26; Dādistān 37, 52; 77, 8; Dīnk. 9, 21, 4). Im jüngeren Parsismus wird jede schlechte menschliche Eigenschaft durch einen besonderen Dämon vertreten. Durch folgendes Beispiel soll diese persische Eigenheit beleuchtet werden: „Suche ja nicht“ — heißt es Saddar 81, 13 ff. — „was du heute zu tun verpflichtet bist, auf morgen zu verschieben; denn Ahriman, der böse, hat zwei Dämonen mit diesem Gegenstand betraut. Der eine heißt ‘Lässigkeit’ (dēr); der andere ‘Später’ (pas). Diese beiden Dämonen sind gemeinsam eifrig darauf bedacht, einen Menschen von seiner Pflicht abzubringen, denn bei jeder Pflicht und guten Tat, die ein Mensch zu tun gedenkt, spricht der Dämon ‘Lässigkeit’: ‘Du wirst noch lange leben und kannst diese Pflicht zu jeder Zeit erfüllen.’ Und der Dämon ‘Später’ fügt hinzu: ‘Verschiebe sie vorläufig, du kannst sie ja nachher tun.’ So halten diese beiden Dämonen vereint die Seele von ihrer Pflichterfüllung ab, bis das Lebensende naht.“

Spuren einer solchen polydämonistischen Vorstellung finden sich auch im israelitischen Glauben[1]). Die Dämonen, die Krankheit, Zank, Hader, Wut oder Betörung hervorrufen, sind im Monotheismus zu רוחות רעות, zu bösen Geistern geworden, die im Dienste Gottes stehen und als Engel[2]) von Gott gegen einen Menschen geschickt werden[3]). „Gott sandte Zornglut (חרון), Wutausbruch (אף), Grimm (עברה), Zorn (זעם) und Bedrängnis, eine Sendung böser Engel“, heißt es Ps. 78, 48. Ähnlich zählt der Talmud fünf böse Engel auf: „Wutausbruch (אַף), Grimm (קצף), Zornglut (חמה), Vernichtung (משביר) und Verderben (משחית)“[4]). Der jüdische Volksglaube, den im Talmud R. Abbaji zur Anerkennung zu bringen sucht, kennt ferner den Dämon der Armut (עניותא)[5]). Der verderbenbringende Dämon ist zum מלאך המשחית, zum verderbenbringenden Engel geworden, der im Auftrage Gottes handelt (2. Sam. 24, 16; 1. Chron. 21, 15)[6]). Den Dämon des sexuellen Triebes hat der jüdische Volksglaube zu dem über den sexuellen

---

[1]) Besonders unter dem Einfluß der babylonischen Religion beginnt sich im jüdischen Volksglauben die Vorstellung von Engeln und Dämonen neu zu beleben. Daher beginnen erst in dem Buche Daniel die Engel, die in den älteren Schriften des A. T. keinen persönlichen Namen haben, mit besonderen Namen aufzutreten, und jedem Engel ist ein besondere Tätigkeit angewiesen (vgl. auch E. Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum 226 f.). Bereits R. Šime'ōn Ben-Lāqiš hielt die Engelnamen nicht für ursprünglich, sondern für einen aus Babylonien mitherübergebrachten Bestandteil (Jer. Rōš haššānāh 56 b).

[2]) Vgl. מלאך שהוא ממונה על האף Midr. Šōḥār ṭōb Ps. 5. מלאך הזעם Tanḥumā Tazri'ā § 11.

[3]) Ri. 9, 23; 1. Sam. 16, 14; 2. Kön. 19, 7. 35; 1. Kön. 22, 21; Hen. 66; Debārim R. P. 1.

[4]) Nedārim 32, Šemōt Rabbā Par. 41 (c. 32, 6), Jalquṭ Šemōt § 391, vgl. Offenb. Joh. 9, 11 den Engel der Vernichtung Abbadon (אבדון).

[5]) Ḥullin 105 b.

[6]) Ebenso ist aus dem Dämon des Hagels ein „Engel des Hagels“ geworden (Pesāḥim 118 a). Daneben hat der reine Monotheismus das Wirken eines solchen

Trieb gesetzten Engel (מלאך הממונה על התאוה) gemacht[1]). Auf die polydämonistische Vorstellung von dem Dämon der Sünde, der sich im spätjüdischen Volksglauben wiederfindet[2]), geht im letzten Grunde Gen. 4, 7 zurück: „Vor der Tür lagert die Sünde, sie begehrt nach dir, du aber sollst über sie herrschen[3])." Dem monotheistischen Geiste entsprechend besitzt jedoch der Mensch die Kraft, dem Sündendämon zu widerstehen[4]). Im Test. Ruben I 3 werden folgende sieben Dämonen der Sünde (πνεύματα τῆς πλάνης) aufgezählt: „Sexuelle Ausschweifung (πορνεία), Unersättlichkeit (γαστριμαργία), Streit (μάχη), Eigendünkel (κενοδοξία), Hochmut (ὑπερηφανία), Lüge (ψεῦδος), Unrecht (ἀδικία)[5])." In altchristlicher Zeit glaubte man, daß ein jedes schwere Vergehen durch einen in das Menschenherz eingedrungenen Dämon veranlaßt werde. Nach Hermas sind die einzelnen Sünden als Dämonen aufzufassen"[6]). Origenes nimmt an, daß ein jedes größere Laster durch einen Hauptdämon vertreten sei, dem wieder eine Menge der gleichen Gattung untergeordnet ist. 'Besiegt der Christ irgend ein Laster durch die entgegengesetzte Tugend, so besiegt er dadurch einen Dämon[7]).' Nach den klementinischen Schriften kehren mit den Sünden Dämonen in die Seelen ein[8]). Diese Anschauung, daß die Sünde durch einen bösen Geist hervorgerufen wird, der in den Menschen einfährt, ist auch in dem jüdischen Volksglauben des 3. Jhdts. n. Chr. zu belegen. „Der Mensch sündigt nur dann, wenn in ihn der Geist der Verblendung einfährt", sagt R. Šimeōn Ben-Lāqiš[9]).

Infolge solcher Vorstellung, daß ein Dämon im sündhaften Menschen Wohnung nimmt, heißt der Sünder im Awesta „ein Gefäß der Dämonen" (daēvanąm χumbō)[10]), in seinem Körper haust ständig eine

---

bösen Engels vollständig auszuschalten gesucht, wenn er das Unheil direkt von Gott geschehen läßt Am. 5, 17; Gen. 19, 14. 24; Ex. 4, 24—26.

[1]) Berēšit Rabbā zu c. 38, 15, Jalquṭ zu 1. M. 21 und 38, 15. Bei Hosea 4, 12; 5, 4 heißt er: רוח זנונים 'Geist der Hurerei'.

[2]) Talm. Sanhedrin 64a.

[3]) Talm. Berākōt 61a versteht hier unter „Sünde" den „bösen Trieb", der wie eine Fliege vor den 2 Türen des menschlichen Herzens liegt.

[4]) Vgl. über die menschliche Willensfreiheit Deut. 30, 15. 19, Hiob 2, 10, Sirach 15, 11 ff., Hen. 98, 4, Baruchapok. 54, 15—19, Josephus, B. J. II 162 f., Ant. XIII 172, XVIII 13; vgl. Sifrē § 218: 'Der Mensch bringt durch seine Gelüste den Satan in sein Haus.' Die Grundanschauung des Judentums kommt in Kidd. 30b, B. Batrā 16a zum Ausdruck: „Gott hat den bösen Trieb geschaffen; er hat aber die Tōrā als Heilmittel dagegen geschaffen."

[5]) Vgl. auch Test. Simon. 3, Juda 16, 20, Issachar 7, Dan. 5, Benj. 3. Ähnlich faßten die Stoiker die Laster geradezu als Erinnyen auf, die den Menschen zur Strafe führten (vgl. A. Dieterich, Nekyia 170). Im Buche der Jubiläen, vgl. 12, 20, verleiten böse Geister die Menschen zur Sünde.

[6]) G. Hoennicke, Judenchristentum 1908, 314 ff.

[7]) F. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 34 f.

[8]) Dölger a. a. O. 29 ff.

[9]) Talm. Sōtā 3a. Der „Geist des Irrtums" wird T. Issachar 4, T. Juda 25 genannt.

[10]) Vend. 8, 31 f. (vgl. ved. yātudhāna 'Behälter des Dämon yātu, Zauberer'). Auch die angestellten Leichenträger gelten als derart von Leichen-

Druj[1]); daher wird ein schlimmer Sünder als ein Dämon angesehen (Vend. 8,31f.). „He whose begetting is owing to the demons is himself a demon, and the soul of him who commits sodomy will become a demon", heißt es in einem Parsenwerk[2]). In jüdisch-christlichen Quellen finden sich ähnliche Anschauungen. Den Sünder bewohnt, wie Test. Naphthali 8 sich ausdrückt, der Teufel „wie ein eigenes Gefäß". Der Verfasser des Barnabasbriefes nennt das von bösen Gedanken erfüllte Herz 'ein Haus der Dämonen'. Diese Bezeichnung war durch das ganze 2. Jhdt. bei den christlichen Schriftstellern geläufig[3]). Schon Matth. 12, 43–45 enthält diesen Gedanken: „Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausgefahren ist, so durchwandert er dürre Stätten, suchet Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er dann: Ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Und wenn er kommt, so findet er es müßig, gekehrt und geschmückt. So geht er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die ärger sind als er selbst; und wenn sie hineinkommen, wohnen sie allda, und wird mit demselben Menschen hernach ärger, als es vorhin war." Von der persischen Auffassung, daß außergewöhnlich sündhafte Menschen nach dem Tode zu Dämonen werden, scheint der spätjüdische Volksglaube beeinflußt zu sein, gemäß dem die Seelen der Frevler dazu verdammt sind, immer unruhig umherzuschweifen[4]).

§ 19. Entwicklung der Satansidee. Die polydämonistischen Überlebsel im altisraelitischen Glauben bilden die Grundlage zur Entwicklung der Satansidee. Die Annahme, daß die Juden diese Idee von den Persern übernommen haben, ist unhaltbar. Es ist „das außer Zweifel, daß der Satan der Bücher Hiob und Sacharja mit Angromainyuš, dem Feinde Gottes, nichts zu tun hat[5])." Denn Angromainyuš ist ein unabhängiger, selbständig handelnder Gott. Ahuramazda und Angromainyuš sind seit Uranfang Zwillingsgötter[6]). Sie beide haben die Welt geschaffen, und

---

dämonen besessen, daß man sie, sobald sie bejahrt waren, auf den Vorsprung eines Berges aussetzte, ihnen dort den Schädel abhäutete, soweit die Kopfhaut reichte, und so ihren Körper den Raubvögeln zum Fraße überließ (Vend. 3, 20).

[1]) Gōšt i Friyān 4, 27.

[2]) Šāyast 17, 7, vgl. Mēn i xrat 42, 12. In der persischen Alexandersage geht die frevelhafte Tochter Alexanders „in die Einöde unter die Dämonen", und der frevelhafte Koch wurde, nachdem er ertränkt war, „zu einem Dämon und ließ sich an einem Orte des Meeres nieder" (Pseudo Kallisthenes II 41). Der Glaube, daß Verstorbene nach dem Tode zu bösen Geistern werden, findet sich auch bei den Eingeborenen der Gazellenhalbinsel, auf der Erromanga-Insel und den Neu-Hebriden (H. Schnee, Bilder aus der Südsee 1904, 318; H. A. Robertson u. J. Fraser, Erromanga 1902, 389). Auch bei den Arabern ist der Glaube zu belegen, daß die Seelen sündhafter Menschen schreckenbringende Dämonen werden (T. Canaan a. a. O. 12).

[3]) Dölger a. a. O. 5f. 26; Scheftelowitz, Arch. f. R. W. 1914, 378f.

[4]) Šabbāt 152b; Kohelet Rabbā 3, 21; 4. Esr. 7, 79–80. 93.

[5]) Riehm, Bibl. Handwörterb.[2] II 1189, vgl. J. H. Moulton, Early Zoroastrianism 1913, 305ff. Auch das Babylonische besitzt eine Parallele zu der Idee von einem göttlichen „Widersacher" in dem göttlichen Ankläger (bēl dabābi), vgl. Ed. König, Gesch. der alttestamentl. Religion 1912, 435, ferner C. Clemen a. a. O. 87f.

[6]) Yasna 30, 3. Ähnlich sagt Dink. IX 30, 4, daß Ormazd und Ahriman ursprünglich Zwillingsbrüder in einem Mutterleibe gewesen seien. Nach Bund.

beide werden himmlische Wesen genannt (Yasna 56, 7, Yašt 13, 76). Während von Ahuramazda nur das Gute in der Welt stammt, sucht letzterer alle diese guten Schöpfungen dadurch zu vernichten, daß er stets etwas dem Guten Entgegengesetztes schafft. Die Stätte des ersteren ist das „anfangslose Licht", dagegen die des Angromainyuš die „anfangslose Finsternis (anagra təmå)", das ist die Hölle (daožahva). Des Angromainyuš' Schöpfung ist aus Opposition hervorgerufen, wie dieses besonders im Vend. 1 hervorgehoben wird: „Es sprach Ahuramazda zu Zarathuštra: Ich machte selbst den nirgendswo freudebietenden Ort zu einem Freude gewährenden; denn wenn ich nicht selbst den nirgendswo freudebietenden Ort zu einem Freude gewährenden gemacht hätte, so wären alle die bekörperten, lebenden Geschöpfe nach Airyana vaējah gegangen. Zuerst habe ich, Ahuramazda, als den besten unter den Orten und Gegenden der guten Schöpfung das Airyana vaējah geschaffen, dann bildete Angromainyuš, der zahlreich Vernichtende, als Opposition dazu die rötliche Schlange, Aži Dahāka und den von den Dämonen geschaffenen Winter. Dort sind 10 Wintermonate und 2 Sommermonate, und diese lassen erfrieren das Wasser, lassen erfrieren die Erde und die Bäume. Dann dringt ringsumher der Winterfrost in die Mitte der Erde, dann ins Herz der Erde, und es bricht rings umher herein sehr viel Übel." Ahuramazda schafft noch 15 andere von Natur aus gute Länder, allein in jedem erzeugt Angromainyuš irgend ein Übel, das den guten Menschen und den nützlichen Tieren Verderben bringt. Angromainyuš, dessen Name „böser Geist" bedeutet, bildet in jeder Beziehung den Gegensatz zu Ahuramazda, dem „Heiligen Geist" (spəntō mainyuš). Fühlt letzterer in sich den Drang, nur Gutes zu schaffen, und das Geschaffene zu erhalten, so sucht ersterer nur zu töten, zerstören und Böses zu verbreiten. Fortwährend ist er bemüht, die dem Ahuramazda ergebenen Geschöpfe diesem abspenstig zu machen (Bund. 1, 8ff.) und die Ordnung der Gestirne zu stören (yt. 8, 39). Ahuramazda bietet ihm ursprünglich unter der Bedingung Frieden und Freundschaft an, daß jener der guten Schöpfung nicht schade, doch Angromainyuš verschmäht dieses (Bund. 1, 13f.). Ahuramazda ist in diesem Äon nicht allmächtig. Ebensowenig wie er etwas Böses über die Welt bringen kann, vermag jener etwas Gutes zu tun[1]. Yasna 45, 2 hebt die zwischen

1, 3—8f. wußte Ahuramazda seit Urbeginn vermöge seiner Allwissenheit, daß tief unten im Dunkel Angromainyuš seit jeher existiert. Dagegen besitzt letzterer nicht die Gabe der Allwissenheit. Vom Judentum oder Christentum scheint die Sekte der Zervaniten beeinflußt zu sein, die seit dem 4. Jhdt. n. Chr. auftritt. Sie gibt dem Zoroastrismus eine monotheistische Wendung, indem sie annimmt, daß die unendliche Zeit (zrvan akarana) der Ursprung aller Dinge sei, woraus Ormuzd und Ahriman hervorgingen (vgl. Haug, Essays on the sacred language ... and religion of the Parsis[2] 1878, 13, Nöldeke, Festgruß an Roth 1893, 34, Darmesteter, Ormuzd et Ahriman 338, Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 630). Zrvan „Zeit" ist im jüngeren Awesta eine unbedeutende Gottheit (Nyāyišn 1, 8; Vend. 19, 13; Y. 72, 10), wie ja auch die 6 Jahreszeiten als Gottheiten verehrt werden. Über den monotheistischen Zug bei den heutigen Parsen vgl. Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 648.

[1]) Mēn i xrat 10, 9f.

Ahuramazda und seinem Gegner bestehenden Unterschiede hervor: „Nicht stimmen unser beider Gedanken, noch Lehren, noch Absichten, noch Überzeugungen, noch Worte, noch Werke, noch Religionen, noch Seelen überein.“ Angromainyuš heißt „der viel Vernichtende“ (pouru-mahrka), „der Böse“ (akō, angrō, drəgvant), „der Peiniger“ (skutara), „der böse Gesetze Schaffende“ (duždāman), „der Übles Wirkende“ (dužvarštāvarəz), „der nach dem Leben des Gläubigen Trachtende“ (cinvaṭ-uštāna). Ahuramazda ist das Oberhaupt der guten Götter, Angromainyuš dagegen der oberste der von ihm abstammenden Dämonen (daēva), der nur mittels des Ahunavairya-Gebetes in die Flucht geschlagen werden kann[1]). Vor seinem Böses verbreitenden Heere vermag die himmlische Heerschar des Ahuramazda den Frommen zu schützen (Yašt 8, 39f.; 9, 14). Ahuramazda ist mächtiger als sein Widersacher. Der Mensch hat analog der jüdischen Auffassung die freie Wahl, sich ersterem oder letzterem anzuschließen (vgl. Yasna 10, 16; 30, 2). Die Frommen wählen sich ersteren zu ihrem Herrn und schwächen hierdurch die Macht des Angromainyuš (vgl. Yasna 27, 1f.). Der Anhänger des letzteren gilt als Abtrünniger des „guten Geistes“ (vgl. Yasna 32, 4) und wird deshalb von Ahuramazda nach seinem Tode hart bestraft (Yasna 31, 20; 45, 3). Die sichtbare Welt ist der Schauplatz des Kampfes zwischen Ahuramazda und Angromainyuš, aber dieser Kampf ist kein ewiger, sondern wird dereinst am Weltende durch den vollständigen Sieg der guten Mächte über Angromainyuš und seine Unholde für immer enden (vgl. Yasna 10, 16). Angromainyuš wird am Jüngsten Gericht von Ahuramazda besiegt und im flüssigen Metall verbrannt werden[2]).

Ganz anders hingegen ist die Satansvorstellung im Alten Testament! Das Wort Satan bedeutet im älteren hebräischen Sprachgebrauch „Widersacher, Gegner“, gleichgültig, ob es sich um einen Menschen oder ein überirdisches Wesen handelt[3]). Alles Üble und Böse in der Welt wird nie auf das eigenmächtige Wirken eines bösen Geistes, sondern stets auf Gott zurückgeführt[4]). Selbst in der späteren, persischen Zeit wird immer betont, daß Gott alles, auch das Üble und Böse, schaffe[5]). Es existieren in der Bibel neben guten auch böse Engel, d. h. göttliche Boten, die, von Gott erschaffen[6]), im Auftrage Gottes ein Strafgericht vollziehen. In Richter 9, 23 ist von einem bösen Geist die Rede, den Gott entsendet und 1. Kön. 22, 5ff. handelt von einem Lügengeist, der sich unter der Engelschar befindet. Der Todesengel darf nur im Einverständnis mit dem Willen Gottes

---

1) Yašt 17, 19; Vend. 19; Bund. 1, 21f.; vgl. auch Jackson a. a. O. 650f.

2) Yašt 19, 12. 96; 13, 13; 18, 2; Frag. 4, 2; Bund. c. 30.

3) Nu. 22, 22. 32 (hierzu Midr. Jelamdēnu); 1. S. 29, 4; 2. S. 19, 23; 1. K. 5, 18; 11, 14. 23. 25; Ps. 109, 6.

4) Vgl. oben S. 16f.; ferner Ex. 4, 21; 7, 7; 12, 29; Deut. 2, 30; Jos. 11, 20; Jes. 6, 9ff.; Am. 3, 6; Hiob 2, 10. Die Schlange in Gen. 3, welche die Sünde in der Welt veranlaßt hat, wird als ein Geschöpf Gottes bezeichnet und für ihre Hinterlist von Gott sogleich bestraft.

5) Vgl. Jes. 45, 7; 54, 16; Koh. 7, 14; Ētā 3, 37f.

6) Vgl. Tanḥumā (ed. Buber) 2 M. P. Wāēre § 9. Nach Pesiqtā zuṭrātā (ed. Buber) Gen. 2, 21 hat Gott den Satan zugleich mit der Frau geschaffen.

handeln. Wenn der Todesengel schon in der Nähe des Kranken weilt, um ihn zu töten, und ein Engel als Fürsprecher seiner guten Handlungen bei Gott auftritt, so begnadigt ihn noch Gott im letzten Augenblick und ruft dem Todesengel zu: „Laß ihn los, daß er nicht in die Gruft sinke; ich habe Sühne gefunden[1])." In Zacharia 3, 1 und Hiob erscheint nun unter der Engelschar zum ersten Male ein ganz besonderer Engel, der Satan, der im Dienste Gottes steht, kein unabhängiges Wesen, sondern der himmlische Ankläger ist, der sich freut, wenn er mit Erfolg einen Menschen anklagen kann, der aber nur auf Geheiß Gottes einen Menschen heimsuchen darf[2]). Der Satan als böser Engel ist in der Bibel außerdem nur noch einmal erwähnt. In 2. Sam. 24, 1 heißt es: „Und Gottes Zorn fuhr fort, aufs Neue gegen Israel zu entbrennen, und er reizte den David gegen Israel." In der Parallelstelle 1. Chr. 21 hat nun dieser böse Teil des göttlichen Geistes, der den David zur Strafe für vorher begangene Sünden in Versuchung führt, den Namen „Satan". „Und Satan trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen." Hier hat also Gott die Handlung, die er gemäß 2. Sam. 24, 1 selbst ausführt, durch einen bestimmten Engel geschehen lassen. Dieses verstößt nicht gegen die altisraelitische Auffassung, gemäß der entweder Gott selbst die Strafen an den Menschen vollzieht oder sie durch einen besonderen Engel ausführen läßt[3]). Ähnlich erklärt der Talmud Nedārim 32a, daß der Bericht Ex. 4, 24: „Und Gott ergriff ihn (Mose) und wollte ihn töten", nicht so zu verstehen sei, daß Gott selbst, sondern vielmehr Satan auf Geheiß Gottes Mose ergriffen hätte, um ihn zu töten[4]). Die heidnische Vorstellung von dem eigenmächtigen Walten der schädigenden Dämonen, von denen Unheil, Krankheit und sündhafte Regungen herkommen, hat im biblischen Monotheismus eine Umwandlung erfahren. Sie können nicht ohne Geheiß Gottes Schaden zufügen. Gott, der allmächtig ist, hat allein Gewalt über sie, er kann ihr Wirken hindern oder zulassen, sodaß also in Wirklichkeit alles Übel von dem einzigen Gott selbst ausgeht. Gott aber sucht deshalb die Menschen durch böse Engel heim, um sie zu versuchen, zu prüfen oder für ihre

---

1) Hiob 33, 22—24, vgl. 2. Sam. 24, 16.

2) Vgl. auch Midr. Šemōt Rabbā Par. 20 (c. 13, 17): „Als Nebukadnezar sagte: 'Die Gestalt des vierten gleichet einem göttlichen Wesen', was machte da Gott mit ihm? Er überantwortete ihn dem Satan, und dieser fing alsdann an, ihn zu peinigen." Der Satansfürst Mastema ist nur ein Engel Gottes (Jubiläen 17).

3) 2. Kön. 19, 35; 1. Sam. 16, 14; 2. Sam. 24, 16; 1. Chr. 21, 15; Ex. c. 9. Berēšit Rabbā zu c. 32, 30 vertritt noch die ältere Auffassung, daß die einzelnen Engel kein bestimmtes Wirkungsgebiet haben, sondern von Gott zu den verschiedensten Botschaften verwendet werden. Šemōt Rabbā P. 21, Midr. Tehillim Ps. 88 hingegen kennt sogar einen besonderen Engel, der über die Gebete gesetzt, aus den Gebeten der Gemeinde Kränze windet und sie auf Gottes Haupt legt (vgl. hierzu Syr. Bar. 11 f.).

4) Nach Ex. 11, 4 ff. 12, 23a tötet Gott selbst die Erstgeburt, aber nach 12, 23b der „verderbenbringende Engel" (המשחית).

5) Genau so wie in Jos. 5, 14 f., Dan. 8, 11 das Oberhaupt der Engelschar שַׂר צְבָא יְהוָה erwähnt wird.

Sünden zu bestrafen. Aus der Schar der bösen Engel entwickelte sich die Gestalt des Oberhauptes, des biblischen Satans, der als „Engel" bezeichnet wird[1]) und auch noch nach spätjüdischer Auffassung einen Frommen anklagt[2]) und nur mit der Erlaubnis Gottes einen Menschen heimzusuchen vermag[3]). Ja, er kommt sogar zuweilen dem Frommen zu Hilfe[4]). Die bösen Engel, an deren Spitze der Satansfürst steht[5]), werden ebenfalls zu Satanen[6]). Im Buche Henoch (vgl. 65, 5, ferner Šemōt Rabbā P. 47, 9) wird darum eine Schar Satane erwähnt, sie sind Gottes Engel, die die frommen Menschen bei Gott verdächtigen, anklagen (Hen. 40, 7)[7]) und nach dem Willen Gottes die Verdammten bestrafen (Hen. 53, 3; 66); ihrem dämonischen Charakter gemäß sind sie die Erreger aller Krankheiten (Jubil. 10, 12 f.) und suchen den Frommen zur Sünde zu verleiten[8]). Sowohl die Hölle als auch das Paradies unterstehen Gott[9]), beide sind von ihm erschaffen[10]). Erst in späterer Zeit, nachdem die Juden Jahrhunderte lang sich in Persien aufgehalten hatten, sodaß sie mit dem Parsismus sehr vertraut wurden, haben sich, da von allen alten Religionen die persische sich am meisten der jüdischen nähert, unwillkürlich auch manche Anschauungen von der Dämonologie und Eschatologie der Perser mit denen der Juden verwebt, sodaß sich davon in der späteren jüdischen Literatur ein reicher Niederschlag findet, genau so wie in der Ethnologie Dinge verschiedenen Ursprungs unter dem Einfluß der gleichen Umgebung und der gleichen Kulturverhältnisse ähnliche Formen annehmen[11]).

§ 20. Persische Beeinflussung der Satansidee. Erst zu Beginn der christlichen Zeitrechnung finden wir im jüdisch-christlichen Volksglauben manche persisch gefärbte Vorstellungen über den Satan und seine dämonische Schar. Dem Angromainyuš entsprechend wird Satan zu einer selbständigen Macht, die in schroffen Gegensatz zu Gott tritt: „Und nun fürchtet den

---

1) Šemōt R. P. 20: מלאך השטן. 2) Sanh. 89 b.

3) Vgl. Jubil. 10, 7 ff., Bamidbār Rabbā P. 11, 7; Šemōt Rabbā P. 18, 5; P. 41, 7; Talm. Šabbāt 89 a.

4) Jelamdēnu, Tōledōt § 11. 5) Henoch 53, 3.

6) In Tōsiftā Šabbāt werden sie מַלְאֲכֵי שָׂטָן „die Engel des Satans" genannt, vgl. auch Debārim Rabbā P. 11, 10: שטנים 'die Satane'.

7) Diese Auffassung ist im späteren Judentum bestehen geblieben, vgl. Jer. Šabbāt II 5 b, Berēšit Rabbā P. 91 (zu c. 42, 38): „Satan klagt einen Menschen an zur Zeit, wenn jener in Gefahren schwebt", vgl. auch Kohelet Rabbā zu c. 3, 2; Šemōt Rabbā P. 31 u. 43. Darum heißt der Satan auch קטיגור 'Ankläger' Rōšhaššānāh 26 a, Wajjiqrā Rabbā P. 21.

8) Vgl. Talmud Tāmid 32 a: „Wir sehen, daß der Satan oft die Besten besiegt"; vgl. auch die unter „Sagen und Legenden" angeführten Versuchungsgeschichten.

9) 'Arakin 15 b; Šemōt R. P. 7, 4; Midr. Tehillim 31.

10) Berēšit R. P. 4; Šemōt R. P. 15. Gott hat über die Hölle einen Engel gesetzt שר של גיהנם, der das Verdammungsurteil an den verstorbenen Sündern vollzieht ('Arakin 15 b).

11) Thilenius und v. Luschan nennen diesen Vorgang „Konvergenzähnlichkeiten."

Herrn, meine Kinder, und hütet euch vor dem Satan und seinen Geistern. Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet, denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels. Gegen das Reich des Feindes wird er sich stellen; deshalb bemüht sich der Feind, alle, die den Herrn anrufen, zu Fall zu bringen. Denn er weiß, daß an dem Tage, an welchem Israel [an Gott] glaubt, das Reich des Feindes ein Ende haben wird" (Test. Dan. 6). „Wählt nun euch selbst entweder die Finsternis oder das Licht[1]), entweder das Gesetz des Herrn oder die Werke Beliars" (Test. Levi 19). „Wie des Menschen Seele, so ist auch sein Wort entweder ein Gesetz des Herrn oder ein Gesetz Beliars" (Test. Naphthali 2). Man soll „den Willen Gottes festhalten und den Willen des Teufels verwerfen" (Test. Naphthali 3). „Manasse hörte auf, dem Gotte seines Vaters zu dienen und diente dem Satan, seinen Engeln und Mächten" (Martyr. Jes. 2, 2). Gemäß Jalquṭ Berēšit § 68 hat Gott den Satansfürsten Samael seiner Heiligkeit beraubt und ihn aus dem Himmel herabgestürzt. Er erscheint also in diesem späten Midraš als ein abtrünniger Engel.

Ebenso wie von Angromainyuš der Tod herrührt[2]), ist der Tod durch den Satan in die Welt gekommen[3]). „Gott hat nicht den Tod geschaffen[4])." Hier ist also durch den Einfluß des persischen Dualismus das Übel in ein neben Gott bestehendes Prinzip des Bösen verlegt. Die offizielle Religion des Judentums hat eine solche Auffassung scharf bekämpft[5]). Nach dem Talmud ist Satan nicht nur „der böse Trieb"[6]), sondern auch der „Todesengel"[7]), der aber ebenso wie alle übrigen Dämonen[8]) von Gott geschaffen ist und nur im Auftrage Gottes einem Menschen das Lebenslicht auslöschen darf[9]).

---

[1]) Wenn der Gegensatz des Guten und Bösen mit dem des Lichtes und der Finsternis verglichen wird, so braucht dieses nicht, wie Bertholet, Bibl. Theol. d. A. T. II 1911, 392 annimmt, aus dem Parsismus zu stammen, vgl. Hiob 18, 18: „Aus dem Licht in die Finsternis stößt man den Frevler"; 1. Sam. 2, 9: „Die Bösen schmachten hin in Finsternis", ferner Jes. 5, 20. Auch im Altindischen wird das Gute als das Licht und das Böse als die Finsternis charakterisiert (vgl. E. W. Hopkins, Epic Mythology 84).

[2]) Yasna 30, 4, Dādistān 37, 81; Bahman Yašt 1, 5.

[3]) Ps. Sal. Buch der Weisheit II 24.

[4]) a. a. O. I 13. Gemäß Šemōt R. P. 30 hat Gott den Todesengel erst nach dem Sündenfall Adams geschaffen.

[5]) Vgl. oben S. 15ff. Der Tod geht von Gott aus (Gen. 38, 7, Nu. 14, 15, Dt. 9, 28, Ri. 13, 23, 1. Kön. 17, 20, Jes. 65, 15, Hos. 9, 16, Dt. 32, 34, 1. S. 2, 6, Ps. 104, 29, Hi. 34, 14ff.).

[6]) In dieser Beziehung gleicht er dem persischen Erzdämon Ako manah („böser Sinn"), der im Menschen Begierde, Neid und Falschheit hervorruft (Dād. 37, 53f., Bund. 28, 7).

[7]) Bābā Batrā 16a, Jer. Sabb. 2, 6, Berēš. R. P. 58, 1. Kor. 5, 5, vgl. auch Bousset, Religion d. Judent.[2] 290 A.[2].

[8]) Berēšit R. P. 7 (Schluß).

[9]) Šabbāt 30a. b, Bamidbār R. P. 16; Debārim R. P. 9, Šemōt R. P. 32, 7; 41. 55, Wajjiqrā R. P. 18, Jelamdēnu, Šelaḥ § 13.

In einigen Midraš-Stellen, die aus dem Ende des 3. Jahrhunderts stammen, haben die bösen Engel infolge des persischen Einflusses die gleiche Macht wie die Scharen des Angromainnuš. „Als Jakob das Licht der Welt erblicken sollte, stürzte Samael herbei, um ihn zu töten; zur selben Zeit stand dem Kinde aber Michael bei, indem er Samael packte und ihn verbrennen wollte. Da überantwortete Gott die beiden Kämpfer seinem göttlichen Gericht[1])." Ähnlich berichtet eine mittelpersische Quelle: Bei der Geburtsstunde des Zarathuštra stürzte Ahriman mit seiner Schar herbei, um das Kind zu töten. Doch zu gleicher Zeit stellten sich die himmlischen Scharen ein, und durch das hellstrahlende Licht, das sie verbreiteten, verscheuchten sie die dämonischen Wesen (Dīnk. VII 14, 2; Zādsparam XIV 6 f.), denn die Dämonen scheuen das Licht[2]), weshalb auch Angromainnuš den Mithra als den Herrn des Lichtes besonders fürchtet (Yt 10, 97). In Šemōt

[1]) Jalquṭ Berēš. c. 25, 22. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung S. 134, nimmt an, daß der persische Glaube, gemäß welchem Ahuramazda und Angromainnuš nach dem Tode eines Menschen um seine Seele streiten (Vend. 7, 52; 19, 28) sich auch in Debārim R. P. 11, 10 wiederfindet, wenn es dort heißt: „Der ruchlose Engel Samael, das Oberhaupt aller Satane, harrte auf Moses Seele und sprach: 'Wann wird Michael weinen und ich aus vollem Munde lachen?" Allein Samael ist dort als Todesengel hingestellt, der im Auftrage Gottes jedem Menschen einmal die Seele entreißt (vgl. Jelamdēnu Wezōt Habberāḵā § 3). So heißt es am Schluß derselben Stelle Debārim R. P. 11: „Geh und bringe Moses Seele, sprach Gott wieder zu Samael, und sofort zog jener sein Schwert aus der Scheide und stellte sich bei Mose ein. Dieser wurde zornig, nahm den Stab in seine Hand, in welchem der Gottesname eingegraben war und schlug damit den Samael mit all' seiner Kraft, bis er vor ihm floh; und Mose eilte ihm nach mit dem Gottesnamen, nahm ihm den Strahl seines Glorienscheines, der sich zwischen seinen Augen befand, so daß Samael erblindete." — Ebenso wie Mose den Todesengel durch den Gottesnamen zur Flucht zwingt, verscheucht Zarathuštra den Todesdämon durch das Ahunavairya-Gebet (Vend. 18, 1 ff.). In dieser Ähnlichkeit liegt keine gegenseitige Beeinflussung vor. Durch das richtige Aussprechen des Gottesnamens (šēm hammefōreš) kann man nach jüdischem Volksglauben eine Gefahr abwenden und seinen Willen bei der Gottheit durchsetzen (Sanh. 95a, Debārim R. P. 1, Jalquṭ 1. M. § 44). „Gott gab den Israeliten Waffen, worin sein großer Name eingegraben war; solange sie im Besitze desselben waren, hatte der Todesengel keine Macht über sie" (Šemōt R. P. 51, Bamidbār R. P. 16). Mittels des Gottesnamens tötete Mose den Ägypter (Šemōt R. P. 1). Bileam flog mittels Zauberei in der Luft; seine Zauberei wurde aber nichtig beim Anblick des Stirnblechs des Hohenpriesters, auf dem der Gottesname aufgeschrieben war (Bamidbār R. P. 22). R. Jehōšuā Ben Lewi lehrt: „Der Mensch betet deshalb in dieser Welt, ohne Erhörung zu finden, weil er nicht den wahren Namen Gottes kennt" (Sōhār ṭōb Ps. 91). Diese spätjüdische Vorstellung zeugt von dem Wiederaufleben primitiver Ideen im Judentum unter dem Einflusse der heidnischen Umgebung. Nur im jerusalemischen Tempel durfte der Gottesname richtig ausgesprochen werden (M. Sōṭā 7, 6). Über den Šēm hammeförāš vgl. M. Grünbaum, Gesammelte Schriften hrsg. F. Perles 1901, 238 ff., Bacher, Revue des Études Juives XVIII 290 f. Auch im altchristlichen Volksglauben fliehen die Dämonen beim Aussprechen des göttlichen Namens (F. Pradel, Griech. Gebete 45). Dieselbe Wirkung hat bei den Muslims der oberste Name Gottes, den man verheimlicht. Wer ihn kennt, kann mit ihm die größten Zaubereien ausführen (F. Nöldeke, Tabari 1879, 183).

[2]) Vgl. auch Gen. 32, 27.

Rabbā P. 21 erscheint Satan Samael als ein mächtiger Vasall Gottes, dem Gott sogar Konzessionen macht. Nach R. Ḥāmā Bar-Ḥaninā (3. Jhdt. n. Chr.) hat nämlich Samael, als Gott die Israeliten mittels der Spaltung des roten Meeres vor den Ägyptern retten wollte, ihn durch Anklagen daran hindern wollen. Um aber den Satan los zu werden, gab ihm Gott den frommen Hiob, einen von den Ratgebern Pharaos, in seine Gewalt. „Dabei dachte Gott: Während er sich mit Hiob befaßt, ziehen die Israeliten in das Meer, gehen hinein und steigen wieder herauf, und darnach errette ich den Hiob aus der Hand Samaels." „R. Azarjā sagte im Namen des R. Jehudā Bar R. Šimeʿōn im Namen des R. Jehudā Bar Ilai: Als Mose vom Berge Sinai hinabsteigen wollte, kamen fünf böse Engel, um ihn zu erschlagen, „da faßte er den Thron Gottes an und Gott warf sein Gewand über ihn, daß sie ihn nicht verderben konnten." Die drei Stammväter, ferner Mose und Gott vertrieben je einen dieser Dämonen[1]).

Ebenso wie Angromainyuš kämpft in den apokryphen Schriften Satan gegen Gott und dessen Engel[2]), und ebenso wie Angromainyuš wird der Satansfürst Beliar am Jüngsten Gericht von Gott verbrannt werden[3]). Hier hat die altjüdische Anschauung, daß Gott den bösen Trieb in der zukünftigen Welt beseitigen werde[4]), um 200 n. Chr. eine persische Färbung erhalten. Ähnlich lehrt auch Rabbi Jehudā[5]): „Gott wird den Satan in der messianischen Zeit schlachten in Gegenwart der Frommen und der Frevler; dem Frommen wird er als ein gewaltiger Berg erscheinen, dem Frevler dagegen so gering wie ein winziges Haar." Während das offizielle Judentum keinen Dualismus aufkommen ließ[6]), hat das Christentum den Satan verselbständigt. Paulus (2. Kor. 4, 4) nennt ihn den Gott dieser Welt. Persisch ist auch der Gedanke 1. Hen. 108, 14: „Sie werden sehen, wie die in Finsternis Geborenen in die Finsternis geworfen werden" (vgl. auch 108, 11). Im Awesta werden die Dämonen „die von der Finsternis Geborenen" (tamasciϑra)[7]) genannt, welche „in die finstere, von der Finsternis geborene Hölle gelangen"[8]). Der Anschauung des Parsismus entsprechend wird in der Abraham-Apokalypse die Hölle als die Behausung Satans bezeichnet. Das Buch Henoch c. 18, 13 ff., 21, 3 ff. kennt sieben abtrünnige Sterne, die Gottes Befehl übertreten haben und deshalb gebunden in einen feurigen Abgrund gestoßen worden sind, wo sie 10000 Jahre lang höllische Pein auszustehen haben, bis ihre Sünden abgebüßt sind. Dieser Mythus ist sicherlich fremdartigen Ursprungs. Der Parsismus nimmt sieben

---

1) Šemōt R. P. 41, 7, 42, 4; 44, 8, Sabbāt 89a, Sukkā 5.

2) Sibylla II 167, III 63 ff., Off. Joh. 12, 7 ff.

3) Sib. III 71 ff., Test. Judae 25, vgl. Matth. 25, 41.

4) Jelamdēnu, Lekkeko § 15, das. Behaʿalōtekō § 10, Šemōt R P. 41, vgl. Ez. 36, 24—28, Jes. 25, 8: „Gott wird den Tod auf ewig tilgen."

5) Sukkā 52a, Bābā Batrā 16. Der arabische Schriftsteller Bochari sagt, daß am Jüngsten Gericht der Tod unter der Gestalt eines Widders getötet werden wird, vgl. M. Grünbaum a. a. O. S. 117. 6) Vgl. oben S. 16.

7) Vend. 8, 80, yt 6, 4; 19, 95, ebenso werden die Ungläubigen „die in Finsternis Befindlichen" genannt (yt 9, 31). 8) Vend. 5, 62; 18, 76.

dämonische Sterne an, die einst die Himmelsordnung zu stören suchten. Zu deren Bekämpfung hat Ahuramazda gute Sterne als Wächter des Himmels eingesetzt [1]).

In der Zarathuštra-Religion wird der verderbenbringende Dämon Aži Dahāka von Thraētaona bezwungen und unter dem Berge Demavend festgebunden. Am Weltenende wird er aber noch einmal loskommen, um, endgültig besiegt, im geschmolzenen Metall verbrannt zu werden [2]). Ebenso wird der böse Engel Asasel nach Henoch 10, 4 ff. von Rafael an Händen und Füßen gefesselt und in die Finsternis geworfen, aber am Jüngsten Gericht wird er in den Feuerpfuhl geschleudert [3]). Nach Off. Joh. c. 20 bindet ein Engel den Satan, die alte Schlange, 1000 Jahre lang in einem Abgrunde fest, aber am Weltenende befreit er sich von seinen Fesseln, und wird schließlich von Gott in den „feurigen Pfuhl und Schwefel" geworfen.

Nach altpersischer Auffassung ist der Norden der Aufenthalt der Dämonen [4]) und die Gegend, wo die in Finsternis gehüllte Hölle liegt [5]). Von dort kommen die Sturmwinde, Orkane und alles Ungemach her [6]). Den Parsen ist es daher verboten, Speisen oder Getränke nach der Nordseite hinzulegen, da man sie hierdurch den Dämonen spendet [7]). Wer beim Opfern die Spitzen des hl. Zweigbündels nach Norden hin richtet, hat die Dämonen angebetet [8]). Diese Anschauung ist auch ins Spätjudentum eingedrungen. „Im Norden der Welt", heißt es Midraš Kōnen [9]), „liegt die Hölle." Die Finsternis entspringt im Norden [10]). Das Oberhaupt der bösen Engel, Samāēl, hat seinen Sitz im Norden [11]). „Im Norden ist der Aufenthalt der bösen Geister und Dämonen; von dort kommen her die Sturmwinde, der Donner und der Blitz auf die Welt; von dort her kommt alles Böse [12])." Der ältere jüdische Glaube kennt diese Anschauung nicht. Gerade an der Nordseite des Tempels wurde das Brandopfer dargebracht [13]). „R. Jiṣḥāq lehrt: Wer weise werden will, der wende sich im Gebet gegen Süden, wer reich werden will, stelle sich im Gebet gegen Norden, denn der goldene

---

1) Vgl. Jackson, Grundr. Iran. Phil. II 666.

2) Yasna 9, 7—8, Bund. 31, 7; 34, 6; 29, 7—9; 30, 30 f. Die Stelle Off. Joh. 8, 10 f., daß nur der dritte Teil der Flüsse zu Wermut werden soll, ist schwerlich mit Clemen auf Dīnk. IX 15, 2, Bāhm. Yt III 57 zurückzuführen, wonach Aži Dahāka ein Drittel der Geschöpfe Ahuramazdas verschlingen würde (vgl. Clemen a. a. O. 95).

3) Nach Test. Levi 18 wird Beliar vom Messias gebunden. Beer in Kautzsch Apokr. II 242 weist auf die griechische Parallele hin: Die von Zeus in den Tartaros geworfenen Titanen kommen aus ihrer Haft wieder los, um nach einem letzten Kampf wieder vernichtet zu werden (E. Rohde, Psyche 410 ff.).

4) Vend. VII 2; VIII 16. 21; XIX 1, 44, Dīnk. VII 6, 7, Bund. 15, 19.

5) Hadōxt Nask 2, 25—33, Dādistān 33, 5, Ardā Virāf c. 17.

6) Bund. 28, 24, Dīnk. IX 15, 2, Vend. 19, 12.

7) Bund. 15, 19, Šāyast 10, 7; 12, 18; Saddar c. 30.

8) Šāyast 14, 2. 9) Vgl. Jellinek, Bēt Hammidraš II 28 f.

10) Bamidbār Rabbā Par. II 10, Midr. Kōnen a. a. O: II 39.

11) Debārim Rabbā c. 11.

12) Pirqē de R. Eliezer c. III; Jalquṭ zu Hiob c. 26 und zu Jer. § 263.

13) Lev. 1, 11, Zebāḥim 55a, Num. Rabbā Par. 13. Im Norden strahlt die göttliche Majestät, vgl. Hiob 37, 22, Ez. 1, 4, Jes. 14, 13. Vom Norden her wird einst der Messias kommen (Wajjiqrā R. P. 9).

Tisch im Tempel, der das Symbol des Reichtums ist, stand im Norden, dagegen der Leuchter, das Sinnbild des Geistes, im Süden[1])." Nach echtjüdischer Auffassung kommen nicht nur die Segnungen, sondern auch alles Unheil vom Himmel herab[2]).

Im Parsismus sind die schädlichen Tiere Geschöpfe der Dämonen (χrafstra)[3]). Gegen diese persische Auffassung wendet sich R. Abbā Arekā, indem er lehrt, daß selbst die schädlichen Tiere von Gott zu einem bestimmten Zweck erschaffen sind[4]). Der persische Gedanke hat aber Eingang gefunden in dem judenchristlichen Testament der 12 Patriarchen: „Wenn ihr das Gute tut, meine Kinder, so werden euch sowohl die Menschen als auch die Engel segnen ... und der Teufel wird von euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten ... Den aber, der das Gute nicht tut, werden die Engel und die Menschen verfluchen, ... und der Teufel wird ihn bewohnen wie sein eigenes Gefäß, und jedes wilde Tier wird über ihn herrschen[5])." Wenn in Off. Joh. 16, 13f. die Dämonen in Gestalt von Fröschen erscheinen, so liegt hier gleichfalls persischer Einfluß zu Grunde. Im Parsismus ist der Frosch (vazaγa) ein dämonisches Tier[6]). Auch bei den Zigeunern[7]), Huzulen[8]), Schweden[9]) wird der Frosch als dämonisches Tier verabscheut. Gemäß dem indianischen Volksglauben in Zentralbrasilien erscheint der Teufel als Frosch[10]).

In einer im Talmud Šabbāt 67a mitgeteilten Beschwörungsformel gegen eiternde Geschwüre scheinen zwei darin erwähnte Dämonennamen persisch zu sein, nämlich (בְּזִיָּיה) בְּז und (כְּסְיָּיה) כְּם. Ersterer Name könnte identisch sein mit der Dämonin Būjay (Yašt 4, 2), letzterer mit Pehlewi *kas = armenisch Lehnwort khos 'Krätze', aw. kasvīš 'Krätze, Dämon dieser Krankheit'. Ebenso kommen in aramäischen Zaubertexten die altpersische Pairikā 'Hexe', (phl. parīk), aram. פריכא und der iranische Name für 'Dämon' daēva (phl. dēv) vor (aram. pl. דיוין)[11]). Der parsische Ausdruck 'Dämon' (דיוו) ist auch in Berešit Rabbā P. 74 zu belegen. Talmud Šabbat 67b (vgl. Tōs. Šabb. c. 8) verbietet wegen des damit verbundenen Aberglaubens für Tag und Nacht die Ausdrücke Ušakē (אושכי) und Būšakē (בושכי) zu gebrauchen. Ersteres Wort ist wohl phl. *ušakē neben uš, aw. uš, ušah 'Tagesanbruch', letzteres wohl = phl. *būšakē neben būš (in būšāsp) 'Dämonin des Schlafes, die in der Nacht herrscht', aw. būšyąstā 'Dämonin des Schlafes'.

---

[1]) Bābā Batrā 25b. [2]) Šemōt Rabbā Par. 25 Anf.

[3]) Vgl. Yasna 9, 15, Pehl. Übers. [4]) Šabbāt 77b, Hagigā 5a.

[5]) T. Naphthali 8, vgl. T. Issachar 7. „Jeder Geist des Beliar wird von euch fliehen, und keine Tat böser Menschen wird über euch Macht haben, und jedes wilde Tier werdet ihr bezwingen." T. Benjamin 5: „Wenn ihr Gutes tut, werden auch die unreinen Geister von euch fliehen, und selbst die wilden Tiere werden aus Furcht vor euch fliehen."

[6]) Vend. 14, 5; 18, 65. 73. [7]) Am Urquell VI 2.

[8]) Globus Bd. 76, 232. [9]) O. Dähnhardt, Natursagen I 1907, 393.

[10]) K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 1894, 554.

[11]) J. A. Montgomery, Aramaic Incantation texts from Nippur 1913, 72f.

Zweifelhaft ist die von den meisten Gelehrten[1]) angenommene Erklärung des im Buche Tobit vorkommenden Asmodäus aus altiran. aišmō daivō (aw. aēšmō daēvō), phl. ēšm dēv (Bund. 28, 15). Dieser altiranische Dämon, der Aēšmō heißt, ist nach Angromainyuš der gefährlichste unter den Dämonen, er repräsentiert die Raserei, Verheerung und Schandtat und hat unter sich sieben Dämonen[2]). Ἀσμοδαῖος ist mit dem im Talmud[3]) erwähnten אַשְׁמְדַי identisch und letzteres Wort kann lautgesetzlich nicht auf *aišmō daivō zurückgeführt werden; das iranische Wort hätte hebr. אישמדיו werden müssen. Dieser jüdische Dämonenname wird vielmehr mit E. König[4]) von hebr. שׁמד 'abtrünnig werden' abzuleiten sein[5]), worauf auch der andere Name dieses Dämonenfürsten שמדון hinweist[5]).

2. Kapitel. Dynamismus.

§ 21. Erste Haarschur. Gemäß der Vorstellung der Primitiven haftet allen Wesen und Gegenständen eine kraftbegabte Substanz an. Nicht nur der ganze Körper, sondern Teile und Ausflüsse desselben wie Kopf, Haar, Nägel, Blut, Speichel, Blick und das gesprochene Wort gelten mehr oder minder als mit besonderen Kräften ausgerüstet[6]). Diese dynamistische Auffassung klingt noch in den Kulturreligionen vielfach nach. Weil die Haare kraftbegabt sind, darf ein neugeborenes Kind, da es noch schwach ist, während eines längeren Zeitabschnittes nicht geschoren werden, um es nicht durch Entziehung von Kraft zu schwächen. Die erste Haarschur fand nur unter feierlichen Zeremonien statt. Bei den alten Indern durfte die erste Haarschur (cūḍākarman) entweder ein Jahr, oder drei, fünf oder sieben Jahre nach der Geburt des Kindes unter magischen Zeremonien vollzogen werden[7]). Die Parsen nahmen die erste Haarschur gleichfalls unter feierlichen Zeremonien vor[8]). Die Araber und Syrer pflegten ehemals das Abschneiden des ersten Haares bis zum Jünglingsalter zu verschieben[9]). Bei den arabischen und palestinensischen Juden wird, wenn das Kind sein viertes

[1]) F. Windischmann, Zoroastrische Studien 1863, 138; Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 657; Cheyne, Encyclop. Biblica 342; Grünbaum, ZDMG. Bd. 31, 216ff. Da im Tobit auch die medische Stadt Rages (6, 10) = altpers. Ragā vorkommt, vermutet ohne jeden Grund Moulton, Early Zoroastrianism 232ff. in Tobit die Umarbeitung einer altpersischen Erzählung. Eine persische Anschauung könnte höchstens in der Mahnung vorliegen, den Sündern keine Wohltätigkeit zu teil werden zu lassen: „Spende reichlich deine Speisen beim Begräbnis der Gerechten, aber gib nichts den Sündern“ (4, 17).

[2]) Dink. VII 1, 18. [3]) Giṭṭin 68ff.

[4]) Gesch. d. alttestamentl. Religion 1912, 488f., vgl. auch Fries, Ztschr. f. d. Neutest. Wiss. 1905, 168.

[5]) Berēšit Rabbā P. 36, Halākōt Gedōlōt, ed. J. Hildesheimer 1890, 603f.

[6]) Vgl. C. Clemen, Die Reste d. primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 8ff.

[7]) Āśval. Gṛ. S. I 4, 17, Śāṅkhāyana Gṛ. I 28, Pāraskara Gṛ. II 1.

[8]) Dinkārd VIII 38, 19.

[9]) W. Rob. Smith, Die Religion der Semiten 1899, 252 A.

Jahr zurückgelegt hat, das Fest des ersten Haarschneidens gefeiert[1]). Die bei den slavischen Völkern ursprüngliche Sitte der Haarschurzeremonie läßt sich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen. In Polen wurde sie sieben Jahre nach der Geburt des Kindes vorgenommen, wobei demselben ein Name gegeben bezw. der Name geändert wurde. Bei den Russen fand die sakrale Haarschur im zweiten, dritten oder vierten Lebensjahre des Kindes statt. Im heutigen Volksaberglauben der Slaven haben sich noch überaus zahlreiche Spuren der alten Sitte erhalten. In Polen und Böhmen herrscht z. B. die Anschauung, daß dem Kinde vor Ablauf des ersten oder siebenten Jahres das Haar nicht geschoren werden dürfte, weil es sonst sterben müßte oder wenigstens das Sprechen nicht leicht erlernen würde. Bei den Südslaven wird noch heute an den Kindern die feierliche Haarschur vorgenommen, wobei die Person, die diese vornimmt, in ein dem Taufpaten ähnliches Verhältnis zu dem Kinde tritt. Bei den Germanen wurde die Zeremonie der Haarschur im 12. Lebensjahre ausgeübt und war ausschließlich Recht des Familienoberhauptes[2]). Gemäß dem deutschen Volksglauben darf man einem Kinde im ersten Jahre noch nicht die Haare schneiden[3]). Das Fest der ersten Haarschur existiert bei vielen primitiven Völkern[4]). Bei den Suk in Ostafrika werden die Haare eines Kindes, wenn es zu laufen anfängt, zum ersten Male geschnitten[5]). In Peru wurde das Kind ein Jahr nach seiner Geburt zum ersten Male feierlichst geschoren, wobei es einen Namen erhielt. Der älteste Onkel pflegte das erste Haar zu schneiden[6]).

§ 22. Böser Blick. Die Auffassung der Primitiven, daß gewisse Menschen mit ihrem Blick und mit einem gesprochenen Wort Unheil stiften können, läßt sich jetzt noch bei den Kulturvölkern belegen. Weitverbreitet ist der Glaube an den „bösen Blick", d. i. die Anschauung, daß man durch bloßes Anblicken und Bewundern von Personen, Tieren und Sachen ihnen Schaden zufügen könne. Er findet sich z. B. bei den alten und heutigen Persern[7]), Kaukasiern[8]), Wotiäken[9]), Babyloniern und allen übrigen semitischen Völkern, Ägyptern, Indern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven, Chinesen, Tibetanern, Türken, Indianern, Negern Afrikas, den Südsee-Insulanern[10]) und

---

[1]) Vgl. Winternitz, Am Urquell II N. F. 34; Šulḥān ʿĀrūk, Ōrāḥ Ḥajjim 531, 3 Komm. Nach Jiṣḥāq Lipiec, Sēfer Maṭeʿamim, Warschau 1891, 104 darf man die Haare eines Kindes erst schneiden, wenn es zu sprechen anfängt.

[2]) Vgl. K. Potkánski, Die Ceremonie der Haarschur bei den Slaven und Germanen, im Anzeiger d. Akad. d. Wissensch. Krakau 1896, 232—251.

[3]) P. Sartori, Sitte und Brauch I 1910, 44, A. Wuttke, Deutscher Volksabergl.[3] 392.

[4]) Vgl. H. Ploß, Das Kind I 290 ff., Frazer, Golden Bough II[3] 264.

[5]) M. W. H. Beech, Suk 1911, 22.

[6]) S. R. Markham, Narratives of the Rites of the Incas. London 1873, 53.

[7]) Vend. 20. 3. 7; Bund. 28, 36; E. Sykes, Persia 1910, 336. Als Formel gegen den bösen Blick wurde Yasna 32, 10 verwendet, Darmesteter, Z. A. I 239, Nr. 37.

[8]) Globus 80, 305. [9]) Am Urquell IV 91.

[10]) Vgl. S. Seligmann, Der böse Blick 1910; J. Goldziher, Wiener Ztschr. Kunde d. Morgenl. 1902, 140 ff., Winternitz, Das altind. Hochzeitsritual S. 42, Caland, Altind. Zauberritual S. 79. 131, Thurston, Ethnographic Notes 1906, 257, J. Nisbet,

den Juden[1]).

§ 23. Fluch. Eine ähnliche unheilvolle Wirkung vermag der Fluch auszuüben. Der Fluch von götterbegnadeten Männern, von Priestern und Zauberern geht unbedingt in Erfüllung. Der alte Perser glaubt, daß er durch seinen Fluch seinen Gegner zu töten imstande sei[2]). In Indien ist besonders der Fluch eines Brahmanen wegen seiner Wirksamkeit sehr gefürchtet[3]). Daher sucht man ihn durch Gegenzauber unschädlich zu machen: „Zum Flucher kehre der Fluch zurück; mit dem Spruch, der uns freundlich ist, vernichten wir dem feindlichen Spruch Auge und Rippen“, heißt es Atharvaveda II 7, 5. Kinderlosigkeit ist durch einen Fluch hervorgerufen[4]). Dieselbe Anschauung herrschte bei den Babyloniern, alten Ägyptern, Griechen und Römern[5]), Armeniern[6]), alten Germanen und im deutschen Volksglauben[7]), bei den Burmesen[8]), Imeretiern[9]), den Moschi am Kilimandjaro[10]), Bogos[11]), den Eingeborenen Australiens und Ozeaniens[12]). In Samoa und auf den Neu-Hebriden wird der unbekannte Dieb verflucht, und man ist fest überzeugt, daß die Verwünschungen auch eintreffen

---

Burma II 438, H. J. Wehrli, Beitrag z. Ethnol. d. Chingpaw 1904, 57; Spenser St. John, Life in the forests of the far East I 1863, 78, Ztschr. f. Deutsche Myth. IV 1859, 154f., W. Merker, Masai 1904, 203, M. W. H. Beech, Suk 1911, 25, J. Spieth, Religion d. Eweer 1911, 253, Codrington, Melanesians 1891, 226, Polack, Manners and Customs of New Zealanders 1840 I 255. 269; J. Bonwick, Origin of the Tasmanians, London 1870, 177.

[1]) Berākōt 20a, Bābā Meṣi'a 84a, Bābā Batrā 118b, Sōṭā 36b, Ta'anit 8b, Sanhedrin 93a, Jalquṭ zu Berēšit 48, zu Dan. c. 3, Num. Rabbā 12, 6; Berēšit Rabbā Par. 91, Midr. Agada (ed. Buber 1894) S. 108, A. Berliner, Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter S. 96ff., Raši zu Ex. 30, 12.

[2]) Westergaard, Zendavesta Fragm. 8, 1: āfrivanaēbiš avajanəm. Aw. āfrivana 'Fluch' bedeutet eigentlich 'Segenswunsch', es ist ein Euphemismus wie hebräisch ברכה 'Segensspruch' im Talmud auch 'Lästerung' (vgl. ברך 'lästern' 1. Kön. 21, 10, 13; Ps. 10, 3; Hiob 1, 5. 11; 2, 5, 9) bedeutet oder der von den Trauergebräuchen handelnde Talmudtraktat שמחות 'Freuden' heißt (statt אֵבֶל רַבָּתִי 'große Trauer'), oder der 'Blinde' (סומא) häufig סגי נהור 'der Lichtreiche' genannt wird. Aus demselben Grunde wandelten die Römer die Stadt Maleventum in Beneventum um und bezeichneten die Griechen die Erinnyen als die Εὐμενίδες 'die wohlgesinnten'. Zum Fluch im Awesta vgl. auch Bartholomae, Wörterb. 392: upamana Anm.

[3]) Bṛhaddevatā (ed. A. Macdonell) VI 33f., Dubois a. a. O. 126f., Atharva V. VI 37.

[4]) Dubois a. a. O. 600.

[5]) Jastrow a. a. O. I 328, Kohler bei Peiser, Babylon. Verträge 1890 XLI, ders., Ztschr. f. vergl. Rechtswiss. III 206; Joh. Merkel, Sepulcramulten, in Göttinger Festgabe f. Jhering 1892; E. Ziebarth, Der Fluch im griech. Recht, Hermes 30, 57ff., ders. in Nachrichten d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen 1899, 105ff., R. Wünsch, Rhein. Mus. 55, 62ff.; 232ff., Schindler, Aberglaube d. Mittelalters 1858, 102f.

[6]) B. Chalatianz, Ztschr. Ver. Volksk. 1902, 401.

[7]) Fafnismāl 1, Hāvamāl 126, 136; Grimnismāl Pr. 11; Reginsmāl 5, A. Wuttke a. a. O. 164 (besonders wirksam gilt der Fluch eines Sterbenden), R. Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes 1871, 275ff.

[8]) Sangermano u. J. Jardine, Burmese empire 1893, 254.

[9]) v. Hahn, Globus 80, 304. [10]) Arch. f. R. W. XIV 183. 187f.

[11]) W. Munzinger, Sitten und Rechte der Bogos 1859, 90.

[12]) Codrington, Melanesians 1891, 137. 216f.; Polack, Manners and customs of New Zealanders I 255.

werden[1]). Die australischen Eingeborenen sind überzeugt, daß der Fluch eines Zauberers auf eine Entfernung von 100 Meilen töten könnte. Die Maoris glauben, daß der Fluch eines Priesters unter allen Umständen sich erfüllt. In mohammedanischen Gegenden werden die Flüche von Heiligen und Scherifs sehr gefürchtet[2]). Auch im israelitischen und jüdischen Volksglauben herrschen dieselben Vorstellungen über den Fluch. Der Fluch des Zauberers Bileam soll den Untergang der Israeliten herbeiführen. Der Fluch Jothams bringt dem Tyrannen Abimelech den Tod (Richter 9, 57 f.). Der über den unbekannten Dieb ausgesprochene Fluch versetzt jenen in solche Angst, daß er das gestohlene Gut wieder zurückgibt (Richter 17, 1 ff.). Der Fluch Elisas gegen die Kinder, die ihn verspotten, bewirkt deren Untergang (2. Kön. 2, 33 ff.). Nach R. Jōsē stirbt Rahel nur infolge des Fluches von Jakob frühzeitig[3]). Gemäß dem Talmud trifft der Fluch eines Schriftgelehrten stets ein[4]). In Galizien hängt die jüdische Mutter, wenn ihre Kinder sich das Fluchen angewöhnt haben, zwecks Abwehr seiner schädlichen Folgen eine Zwiebel an der Wand auf[5]). Dieselbe Anschauung von der Wirkung des Fluches findet sich auch im Neuen Testament[6]).

3. Kapitel. Magie.

§ 24. Der Glaube an die Wirksamkeit des Zaubers. „Kontagions-Magie". Die Magie, insofern sie zum Schutze der Gläubigen gegen feindliche Gewalten dient, ist mit jeder heidnischen Religion eng verwachsen. Nur die Magie, die zur Schädigung und Vernichtung von Gläubigen angewandt wird, gilt bei den meisten Völkern als sündhaft, so z. B. bei den alten Persern[7]), Griechen und Römern[8]). Die Bibel hingegen verbietet jede Art von Zauberei, ganz gleich, ob sie zum Schaden oder zum Nutzen der eigenen Gesellschaft angewandt wird[9]). Die dem israelitischen Gottesglauben geläufige Charakteristik des Zaubers als Verbrechen gegen Gott ist den anderen Religionen fremd. Die Idee, daß Zauber wirksam sei und einen Menschen zu töten vermag, findet sich nicht nur bei allen Primitiven, sondern auch bei den alten Persern[10]) und im jüdischen Volksglauben[11]).

---

[1]) G. Turner, Nineteen years in Polynesia 1861, 318; J. Inglis, Bible Illustrations from the New Hebrides, London 1890, 55.

[2]) E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I 1907, 465 f.; vgl. auch Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² 1897, 139.

[3]) Gen. 31, 32, Berēšit Rabbā Par. 74 (c. 21, 14); vgl. auch Noahs Fluch gegen seinen Sohn Ham (Gen. 9).

[4]) Makkōt 11 a, Sanhedrin 90 b. [5]) Am Urquell IV 94.

[6]) Vgl. C. Clemen, Die Reste d. prim. Religion im ältesten Christentum 21.

[7]) Frahang i oim 25 a, Dinkard VIII 20, 83; 17, 6; 20, 39; yasna 8, 4.

[8]) A. Dieterich, Nekyia 170 A. 2.

[9]) Nu. 23, 23; Lev. 19, 26, Dt. 18, 10 f. Die Bibel (Ex. 22, 17) bestraft Zauberer mit dem Tode.

[10]) Vgl. yašt 14, 34, ferner yātujata.

[11]) Vgl. Lev. Rabbā Par. 21 (zu c. 16, 3), „Zaubereien werden ausgeführt mit Hilfe der Engel des Verderbens" (Šemōt R. P. 9, 11, Sanhedrin 67).

Wer seinen Gegner wirksam durch einen Zauber vernichten will, muß sich nach dem primitiven Glauben kleine Objekte, die von dem Körper des Gegners herrühren und als Teile der Persönlichkeit angesehen werden, wie Haare, Fingernägelabfälle, Erde, auf der die Fußspur abgedrückt ist, zu verschaffen suchen. Aus diesem Grunde ist es bei den meisten primitiven Völkern üblich, Haarabfälle und Fingernägelabschnitte zu verbrennen oder an einem versteckten Orte zu vergraben[1]). Die altpersische Religion schreibt daher vor, Haare und Fingernägel zu vergraben, da sich sonst ihrer die Dämonen bemächtigen[2]). Dasselbe taten auch die alten Inder[3]). Auch gemäß dem Talmud sollen Fingernägel verbrannt oder vergraben werden[4]). was noch heute üblich ist. Der dafür dort angegebene Grund, daß eine schwangere Frau, die darauf treten würde, eine Fehlgeburt haben werde, ist aus dem Persischen entlehnt[5]). In einem kabbalistischen Werke heißt es, daß die Zauberer mit den Fingernägeln, die man wegwirft, einen behexen können[6]).

§ 25. Imitative Magie. Diese Art Magie, die im vorhergehenden Beispiel vorliegt, nennt Frazer[7]) „contagious magic"; sie beruht auf dem Grundsatz, daß Dinge, die mit einer Person in Berührung gekommen sind, selbst dann nicht ihren Zusammenhang mit der Person verlieren, wenn sie von derselben weit entfernt sind. Davon unterschieden ist die „imitative Magie", die von dem Prinzip ausgeht, daß Ähnliches auch Ähnliches zu erzeugen vermag. Auf imitative Magie geht der Brauch zurück, das Brautpaar mit Weizen oder Reis zu beschütten. Die fruchtbaren Körner sollen die Fruchtbarkeit, den Kinderreichtum der Frau erwirken. Dieser Brauch ist nicht allein bei der Hochzeit der Parsen üblich[8]). Im alten Indien wurden am Hochzeitstage Reis oder sonstige Körner auf die Köpfe des Brautpaares gestreut[9]); der Braut wurden sie außerdem noch von ihrem nächsten Verwandten in die Hände geworfen[10]). Der neuvermählte Ehemann, der sich Kinderreichtum wünscht, pflegt zweimal in die Hände seiner Gattin geröstete Körner zu schütten[11]). Reis oder geröstetes Korn wird noch heute in ganz Indien auf das Brautpaar geworfen. Die

---

1) Vgl. Frazer, Golden Bough² I 367ff., E. B. Tylor, Early history of mankind c. X.

2) Vend. 17, 4ff., Bund. 19, 19f., Šāyast 12, 6, Saddar 14, 6.

3) Śāṅkhāy. Gṛ. I 28, 23; Hiraṇyakeśin Gṛ. I 3, 9. 18; II 1, 6. 13; Khādira Gṛ. II 3, 31; Gobhila Gṛ. II 9, 26; Crooke, Popular Religion of North India² I 20.

4) Mōēd qāṭān 18a, Niddā 17a. 5) Vgl. Šāyast X 20; XII 13.

6) Ṣebi Hirš Jerahmiēl, Nahelat Ṣebi, Amsterdam 5580, Ḥēleq 2, Bl. 54a.

7) Golden Bough³ I 52. 8) Vgl. F. Spiegel, Avesta II, XXXI.

9) Hiraṇyakeśin Gṛ. S. I 6, 21, 6.

10) Āśvalāyana Gṛ. I 7, 15; Śāṅkh. Gṛ. I 14, 15; Pāraskara Gṛ. I 6, 1, Khādirā Gṛ. I 3, 20; Gobhila II 2, 9.

11) Hiraṇyak. Gṛ. I 6, 20, 3. Die kinderlose Frau muß zwecks Erlangung von männlicher Nachkommenschaft ein Gerstenkorn essen (Hiraṇyakeśin Gṛ. II 2, 2, 3; Āśval. Gṛ. I 13, 2). Nach einer indischen und einer schottischen Sage werden durch den Genuß von Gerstenkörnern weibliche Wesen befruchtet (vgl. v. Negelein, Das Pferd im arischen Altertum 1903, 12f.).

Bataks, die Eingeborenen Borneos und der Sunda-Inseln, ferner die Siamesen bestreuen das Brautpaar mit Reis. Als Symbol des künftigen Kinderreichtums und des Glücks bewerfen die Shans das Brautpaar mit gekochten Reiskörnern. Bei den Juden wird seit ältester Zeit ein Brautpaar mit gerösteten Körnern beschüttet. In ganz West- und Süddeutschland ist es noch heute jüdischer Volksbrauch, Weizenkörner über die Köpfe des Brautpaars zu streuen[1]), während die Juden im Osten zu diesem Zwecke gewöhnlich Gerste nehmen. Die Türken streuen, während der Hochzeitszug das Haus des Bräutigams erreicht, Gerste mit Zucker; „die Gerste soll Fruchtbarkeit bedeuten." Bei den Japanern wird in dem neuen Heim des Brautpaars Reis auf einer Schüssel pyramidenförmig aufgehäuft. Bei den Slovenen reicht die Schwiegermutter der Braut einen Korb mit Getreide, dessen Inhalt die Braut mit voller Hand über sich wirft[2]). In Rußland, Bulgarien, Deutschland, der Schweiz und in Irland ist es üblich, das Brautpaar mit Getreidekörnern zu bewerfen[3]). In Rumänien werden den Neuvermählten Weizenkörner auf das Haupt gestreut. In Böhmen und Schlesien ist es alter Brauch, das Brautpaar mit Graupen und Erbsen zu bewerfen, damit sie fruchtbar seien. Das Beschütten des Brautpaares mit Körnern war auch in Griechenland und Rom üblich[4]). Ähnliche Fruchtbarkeitsriten während der Hochzeit finden sich bei zahlreichen primitiven Völkern[5]).

4. Kapitel. Apotropaea.

§ 26. Feuer. Da die apotropäischen und kathartischen Mittel bei den meisten primitiven Völkern die gleichen sind, so lassen sich auch hierin einzelne Übereinstimmungen des Parsismus mit dem ehemaligen jüdischen Volksglauben aufdecken. So nimmt das Feuer bei der Dämonenabwehr eine hervorragende Stelle ein[6]). Dieses den Persern heilige Element bildet ein wirksames Apotropäum. Der Mensch soll — wie ein mittelpersisches Ritualbuch lehrt[7]) — den Ort des Feuers aufsuchen, damit der Erzdämon vor ihm die Flucht ergreife. Aus Firdôsîs Šâhnâmeh ersehen wir, daß die Perser nachts Sandelholz in Flammen aufgehen ließen, um die Plagegeister der Nacht, welche schreckliche Träume hervorrufen, zu verscheuchen[8]). Im alten Indien wurden böse Omina, Krankheiten und alle Dämonen

---

[1]) Vgl. auch das Ritualbuch „Rôqēaḥ" 5390, § 352.

[2]) Vgl. die Literatur hierüber bei Verfasser, Das stellvertretende Huhnopfer S. 13f.

[3]) P. Sartori, Sitte und Brauch I 91, Ztschr. Ver. f. Volksk. XIV 382, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 33, 466; Schweizer. Arch. f. Volksk. XI, 264; Wood-Martin, Traces of the elder faiths of Ireland II 39.

[4]) Vgl. ausführlich hierüber bei Verfasser, Das stellvertretende Huhnopfer S. 14f.

[5]) Vgl. Verf. a. a. O. S. 10–16.

[6]) Vgl. Tylor, Primitive Culture³ II 383ff., E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 68ff., Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. I 2614ff.

[7]) Šâyast 20, 8f.

[8]) Vgl. Firdôsî übers. von F. v. Schack 1865, 231.

durch Feuer abgewendet[1]). „On entering a forest, Arjuna swings a torch for protection against evil spirits (Mahābh. I 170, 4), and priests keep off evil from the king by making him mount an elephant and carrying fire around him" (Mah. II 21, 23, E. W. Hopkins, Epic Mythology 100). Es diente als Apotropäum bei den Babyloniern[2]), Chinesen[3]) und Dajaks. Letztere zünden daher noch heute rings um einen Kranken Feuer an[4]). Feuerbrände schützen vor Dämonen bei den Griechen, Deutschen[5]), den Negern von Loango[6]), Musquakie-Indianern[7]), Papuas, Insulanern von den Andamanen und Nikobaren und den Tasmaniern[8]). Die Ureinwohner Australiens zünden zur Vertreibung von Dämonen ein Feuer an. Beim Aufflackern der Flamme wenden und drehen sie tanzend ihren Körper, ihre Füße und Hände[9]). Auch dem jüdischen Volksglauben war das Feuer als Apotropäum bekannt. Diese primitive Anschauung wurde zwar von der offiziellen Religion bekämpft. So heißt es Tosiftā Šabbāt 6, 10: „Wenn jemand vor der Flamme stehend mit den Händen klascht oder an die Seiten schlägt und vor ihr tanzt, so begeht er einen abergläubischen Brauch[10])." Durch das mit den Händen hervorgerufene Geräusch soll die Wirkung der Dämonenverscheuchung verstärkt werden. Ferner lautet Tosiftā Šabbāt 7, 10: „Wer ein brennendes Holzscheit an die Wand des Hauses heftet und ruft: Weg!, der übt einen heidnischen Brauch aus."

Da die Wöchnerin und das neugeborene Kind besonders den ständigen Angriffen der Dämonen ausgesetzt sind, brennt bei den Parsen im Hause einer schwangeren Frau ein ständiges Feuer, wodurch die bösen Geister von ihr ferngehalten werden. Die Geburt des Kindes darf unter keinen Umständen im nächtlichen Dunkel stattfinden. Wenn die Sterne und der Mond nicht genügend Helligkeit verbreiten, muß ein großes Feuer angemacht werden, denn in der Finsternis gewinnen die Dämonen die Oberhand[11]). Das neugeborene Kind muß drei Tage lang zu seinem Schutze in der unmittelbaren Nähe des Feuers liegen[12]). Aus demselben Grunde

---

1) Mahābh. XIII 92, 13, Atharva Veda VII 64, 2; Kauś. S. 46, 8. 48; Crooke, Pop. Religion of Northern India² I 71.

2) Jastrow, Rel. Babyl. u. Assyr. II 305 ff., 317.

3) De Groot, Rel. Syst. of China VI 962.

4) H. Ling Roth, Nativs of Sarawak 1896 I 229, 280.

5) Mannhardt, Wald- u. Feldkulte² II 100; Wuttke, Deutscher Volksaberglaube³ 81, 94.

6) Pechuel-Loesche, Volksk. v. Loango 1907, 373.

7) M. A. Owen, Folk-lore of the Musquakie Indians, London 1904, 81.

8) R. Neuhauß, Deutsch Neu Guinea III 154, C. B. Kloß, In the Andamans and Nicobars, London 1903, 303, Featherman, Soc. Hist. of Races of Mank. II (1887), 106.

9) J. Bonwick, Origin of the Tasmanians, London 1870, 177 f.

10) Vgl. auch Tos. 7, 14: „Wer vor einer Flamme die Hände übereinanderschlägt, begeht einen heidnischen Brauch."

11) Šāyast 10, 4; 12, 7, Saddar c. 16.

12) Dinkard VIII 38, 6; Šāyast 12, 12; Saddar c. 16.

darf es die ersten vierzig Tage nie allein gelassen werden[1]). In Indien unterhält man zur Sicherheit der Wöchnerin und des Kindes am Eingang der Haustür bis zum ersten Ausgang der Mutter ein ständiges Feuer. Indem man Senfkörner und Reishülsen darin hineinwirft, ruft man: 'Verschwinden sollen die Dämonen von hier'[2]). Weitverbreitet ist der Brauch, im Zimmer der Wöchnerin Feuer brennen zu lassen, so bei den Telugu, Burmesen, Siamesen[3]). Auf Sumatra wird nicht nur im Zimmer der Wöchnerin, sondern auch bei den verschiedensten Krankheiten in der Nähe des Kranken Feuer angezündet als Mittel zur Vertreibung der Dämonen[4]). Die Sundanesen lassen vor der Tür des Hauses, in welchem eine Wöchnerin ist, ein ständiges Feuer brennen, außerdem machen Wächter mit brennenden Fackeln die Runde um das Haus[5]). Ebenso zünden bei den Bogos (in Abessynien) die Frauen am Eingange des Hauses ein Feuer an, zu welchem die Wöchnerin mit dem neugeborenen Kinde im Arme dreimal langsam hinschreiten muß. Mit Palmenästen und Glöckchen wird dabei ein großer Lärm gemacht, um hierdurch die bösen Geister zu verscheuchen. Eine Woche lang verbrennen Frauen in der Stube der Wöchnerin Räucherwerk[6]). Mehrere

---

1) Saddar 16, 4; 32, 5.

2) Pāraskara Gṛ. I 16, 23 f., Śāṅkhāyana Gṛ. I 25, 4; W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 198.

3) E. Thurston, Ethnographic Notes 1906, 306; J. Nisbet, Burma II 184 f.; E. Young, Kingdom of the yellow Robe 1900, 48.

4) M. Moszkowski, Auf neuen Wegen durch Sumatra 1909, 17.

5) Globus Bd. 44, 301.

6) W. Munzinger, Sitte und Recht der Bogos, Winterthur 1859, 37. Auch die Gräco-Walachen zünden im Zimmer der Wöchnerin bei festverschlossenen Fenstern 40 Tage Räucherwerk an (Ztschr. Ver. f. Volksk. IV 140). Statt des Feuers pflegte man bei vielen Völkern durch Ausräucherung die Dämonen zu beseitigen (vgl. Seligmann, Der böse Blick I 318). In Indien wird gleich nach der Geburt das Kind mit brennenden Getreide- und Senfkörnern ausgeräuchert, wobei man ausruft: 'O Agni, verbrenne die Lungen, Herzen, Leber dieser weiblichen Dämonen, verbrenne ihre Augen' (Hiraṇyakeśin Gṛ. II 1, 3, 7). Der von dem Dämon Piśāca Besessene soll Rauch einatmen, der durch Verbrennung von Koloquintengurken, dem Splitter von einer Keule und Khadira-Holz entsteht (Kauśika S. 25, 23). Der Parsismus lehrt, daß Weihrauch die Dämonen vertreibt (Zādsparam 14, 4). Das Awesta schreibt vor, die Hütte, in der ein Mensch gestorben ist, auszuräuchern (Vend. 8, 2 f.; Šāyast 2, 41 f.). Am Totenfest Farwardigān räucherten die Parsen ihre Häuser mit Wacholder aus (Albīrūnī ed. Sachau S. 210). Auch die Assyrier und Araber wandten die Ausräucherung als Apotropäum an (R. C. Thompson, Semitic Magic 1908 S. LVII, Her. I 198, Kazwini I 132). Um der Seuche, die nach der Empörung Korahs ausbrach, Einhalt zu tun, legte der Hohepriester Ahron Feuer vom Altar auf seine Pfanne, worin er Räucherwerk schüttete und trat so zwischen die bereits durch die Pest Gestorbenen und die Lebenden und verscheuchte auf diese Weise die Krankheit (Deut. 17, 11—15). Im Buche Tobit VI 7 wird der Dämon Asmodai durch ein besonderes Räucherwerk ausgetrieben. Als Mittel gegen Behexung gilt im klassischen Altertum das Räuchern (F. Pradel, Griech. Gebete 110 f.). Im deutschen Mittelalter pflegte man das Grab einzuräuchern und mit Weihrauch zu umwandeln (O. Gruppe, Kulturgesch. d. Mittelalters² IV 1914, 125). Die Slovaken räuchern das Zimmer einer schwerkranken Person aus und bestreuen das Bett mit bestimmten Kräutern (Ethnol. Mitteil. aus Ungarn V 93). Das Ausräuchern als Mittel zur Dämonenvertreibung ist ferner üblich in den germanischen Ländern (Esser, Ztschr. Ver. f.

Tage, bevor die Niederkunft erwartet wird, wird in dem Zimmer, wo die Schwangere liegt, in Madagaskar ununterbrochen ein Feuer gebrannt[1]). Auf den Hebriden werden Wöchnerin und Kind gleichfalls durch Feuer vor den Dämonen geschützt. In Neupommern und im Bismarck-Archipel wird das neugeborene Kind über einen Feuerrauch gehalten, um es vor bösem Zauber zu schützen[2]). Bei den Bewohnern von Wachen am „blauen Fluß" müssen in dem Zimmer der Schwangeren vor der Geburt ständig Lämpchen brennen, um die bösen Geister fernzuhalten[3]).

Besonders im Totengebrauche der Völker wurden Feuer und Licht zur Abwehr der Leichendämonen verwendet. In erstarrter Form hat sich dieser primitive Brauch noch unter den heutigen Kulturvölkern erhalten, indem das Licht sekundär als Repräsentant der Seele gedeutet wird[4]). Die alten Iranier haben das Haus, in welchem einer gestorben war, ausgeräuchert; außerdem unterhielten die überlebenden Verwandten drei Tage lang ein Feuer für die Seele des Dahingeschiedenen[5]). In Indien wurde das Sterbehaus nach der Bestattung des Leichnams mit einem Feuerbrand ausgeräuchert[6]). Beim Śrāddha-Opfer werden den Toten Lichter angezündet[7]). Auf Sumatra wird während der ersten 7 Tage nach dem Tode auf dem Grabe Wache gehalten; nachts wird daselbst ein Feuer angezündet, um auf diese Weise die bösen Geister, die das Grab heimsuchen

Rhein. u. westfäl. Volksk. 1908, 102ff.; 206ff., Kahle, N. Jahrb. f. klass. Altert. 15, 720), bei den Wotjäken (Am Urquell IV 116), den Negern Afrikas, in Sibirien, im malayischen Archipel, bei den Indianern Amerikas (M. Bartels, Medicin der Naturvölker S. 191f; 139 Fig. 60, B. Ellis, Yoruba-speaking peoples of the Slave coast 1894, 119), bei den Papuas und im Philippinen-Archipel, wo besonders die Wöchnerin durch Ausräuchern gegen die Dämonen gefeit wird (Wollaston, Pygmies and Papuans 1912, 136, F. Blumentritt, Versuch einer Ethnographie der Philippinen, Gotha 1882, 14). Der Talmud erwähnt, daß die Heiden durch Räucherwerk die Dämonen austreiben (Bamidbār Rabbā Par. 19 [c. 19, 2] Tanḥumā Par. Ḥuqqat, vgl. Blau, Das altjüd. Zauberwesen 1898, 55), was im Judentum streng verboten ist (Sanhedrin 65a). R. Šelōmōh Ben-Adderet verbietet, das Haus, in welchem jemand gestorben ist, auszuräuchern (vgl. Šulḥān ʿĀruk, Jōrē Dēʿa § 179, 18). Bei den Eweern (Südtogo geschieht dieses noch heute, J. Spieth, Religion der Eweer 1911, 40). Gemäß dem katholischen Ritus dient der aufsteigende Duft des Weihrauches dazu, „Unreines zu verscheuchen und positiv heiligend und übernatürlich kräftigend zu wirken" (Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik 1883 I 701). In der jüdischen Volksmedizin Rußlands soll ein Ehemann, der infolge eines bösen Zaubers keinen Koitus zustande bringen kann, mit dem Rauche eines angebrannten Knochens beräuchert werden (Zakaria Plungian, Sēfer Zekirā o. J. (um 1850 in Rußland gedruckt) Ḥēleq 2 Bl. 18a).

[1]) J. Sibree, Madagascar 1870, 194.

[2]) E. B. Tylor, Prim. Culture[4] II 195, Kleintitschen, Küstenbewohner der Gazellen-Halbinsel 204; R. Parkinson, Im Bismarck-Archipel 1887, 94f., E. Tappenbeck, Deutsch-Neuguinea 1901, 90.

[3]) Globus Bd. 78, 79.

[4]) Sartori, Ztschr. Ver. Volksk. XVII 361ff., E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod S. 76ff.; 80f.; B. Kahle, Seele u. Kerze, Hessische Blätter f. Volksk. VI 9ff.

[5]) Dādistān 28, 5.

[6]) Caland, Die altind. Toten- u. Bestattungsgebr. 1896, 79.

[7]) E. W. Hopkins, Epic Mythology 1915, 32.

wollen, fernzuhalten[1]). Die Dajaks lassen neben dem Leichnam, solange er unbestattet ist, ein Feuer brennen. Die Asche dieses Feuers wird hinter dem Leichnam, wenn er zwecks Bestattung aus dem Hause getragen wird, gestreut, wodurch die Seele des Verstorbenen und die Totengeister aus dem Hause verscheucht werden[2]). Stirbt ein Bengale, so muß als Apotropäum eine brennende Lampe in dem Sterbezimmer unterhalten werden[3]). Aus demselben Grunde brennen nachts rings um die Leiche in Korea Kerzen[4]). Das Judentum hat gegen diesen primitiven Brauch einen vergeblichen Kampf geführt: „Wer ein angebranntes Holzscheit oder ein Stück Eisen unter den Kopf eines Toten legt, begeht einen heidnischen Brauch", heißt es Tosiftā Šabbāt c. 7 (Jalquṭ § 597). Trotzdem blieb es bis in neuester Zeit üblich, am Kopfende des Toten eine Lampe anzuzünden[5]). Der slavische Jude zündet im Sterbezimmer Lichter an, um hierdurch die bösen Geister (מזיקין) zu verscheuchen[6]). In ganz Deutschland ist es Sitte, neben dem Sarg brennende Lichter hinzustellen[7]), in Cöln gewöhnlich rings um denselben. In Ostpreußen werden um den Sterbenden sechs bis acht Lichter gestellt; in Süddeutschland wird dem Toten eine Kerze vorgehalten, um die bösen Geister zu vertreiben[8]). Bei den Juden ist es allgemein üblich, sieben Tage lang ein „Seelenlicht" brennen zu lassen[9]). In manchen Gegenden Rumäniens glaubt man, daß die Kerze, die bei dem Leichnam brennt, den Teufel fernhalte[10]). Der Russe, vom Begräbnis zurückgekehrt, wirft, bevor er sein Haus betritt, mit einer Zange eine glühende Kohle hinter sich[11]). Sobald bei den Grönländern die Leiche aus dem Hause geschafft ist, zündet eine Frau einen Kienspan an, schwenkt ihn hin und her und ruft: „Hier ist nichts mehr zu holen[12])." Die Dinka-Neger (Sudan) unterhalten vier Tage lang auf dem Grabe ein Feuer, der Medizinmann führt ein Opferlamm um das Grab herum; das Tier wird dem Totengeist geopfert, damit er ihnen kein Leid zufüge[13]). Ebenso machen die Indianer gleich nach der Bestattung auf dem Grabe ein Feuer an, um die bösen Geister zu verscheuchen[14]). Bei den Eweern wird während der sechs

---

[1]) M. Moszkowski, Auf neuen Wegen durch Sumatra 1909, 103.

[2]) Gomes, Seventeen years among the Sea Dyaks 135.

[3]) Globus Bd. 67, 52. [4]) W. Sieroszewski, Korea S. 114.

[5]) Berākōt 53a, P. Chr. Kirchner, Jüd. Ceremoniel 1724 S. 215, L. Herzfeld, Predigten[2], Leipzig 1863, 175. Dieses ist noch Brauch bei den braunschweigischen, hamburgischen, hannoveranischen und westfälischen Juden. In Ostpreußen zündet der Jude im Augenblick, wo der Mensch stirbt, 2 Lichter an, das eine zu Häupten, das andere zu Füßen des Toten. In Rogasen (Posen) wird der Leichnam von 10 Lichtern umgeben.

[6]) Jiṣḥāq Lipiec, Sēfer Maṭe'amim, Warschau 1891, 18.

[7]) P. Sartori, Sitte u. Brauch I 137. [8]) A. Wuttke[3] S. 457f.

[9]) Sēfer Ta'amē Minhāgim, Lemberg 1896 Bl. 68b. Das Seelenlicht ist in Beziehung gebracht zu Mišle 20, 27, vgl. 13, 9; 20, 20; 24, 20; Hiob 18, 6; 21, 17.

[10]) Flachs, Rumänische Hochzeits- u. Totengebräuche S. 43.

[11]) Globus Bd. 29, 125. [12]) F. Nansen, Eskimoleben 1903, 218.

[13]) Ph. Paulitschke, Sudanländer 1885, 246.

[14]) E. F. im Thurn, Among the Indians of Guiana 1883, 225, Prinz Wied, Reise nach Brasilien II 149f.; v. Martius, Beiträge zur Ethnogr. u. Sprachenkunde

Monate dauernden Trauerzeit in der Hütte der Leidtragenden ein Feuer unterhalten, in welchem stark riechende Kräuter verbrannt werden. Dieses hält den Totengeist fern[1]). In Japan und in Atonga (Britisch Zentral-Afrika) brennt vor dem Eingange des Hauses, in dem jemand gestorben ist, während der ganzen Trauerzeit ein Feuer[2]).

Auch bei der Hochzeit werden Lichter gebrannt, weil damit die bösen Geister von dem Brautpaar verscheucht werden sollen. Diesen Brauch finden wir z. B. bei den Griechen[3]), Römern[4]), den Śūdras in Indien[5]), den Eingeborenen in Südcelebes[6]) und den Bulgaren[7]). Gemäß dem jüdischen Volksbrauch führt man das Brautpaar zum Trauhimmel mit Fackeln und wirft brennende Fackeln in die Höhe[8]).

Durch die direkte Berührung mit dem Feuer, besonders durch das Hinwegschreiten über Feuer, wird man vor dämonischen Einflüssen gefeit. Daher werden Personen, Tiere oder Gegenstände[9]) durch das Feuer geführt. In Südindien glaubt man, daß das Hindurchschreiten über feurige Asche Menschen und Tiere vor Unheil schützt. Diese Zeremonie findet gewöhnlich einmal jährlich statt[10]). Im alten Indien pflegte man bei einer Viehseuche mitten in der Stallung ein Feuer anzuzünden, worin dem Rudra Butter geopfert wurde, alsdann wurden die Kühe durch den Feuerrauch getrieben[11]). Krankheiten werden in Turkestan dadurch verscheucht, daß der Kranke dreimal um ein Feuer geht und dann dreimal über dasselbe springt. Ist der Kranke hierzu zu schwach, so wird ein Feuer im Krankenzimmer in seiner Nähe angezündet. Während man dem Kranken einige Schläge auf den Rücken versetzt, murmelt man: „Geh hinweg in den See, geh hinweg in die Wüste." Ferner existiert in diesem Lande ein Frühlingsfest, an dem die Leute über ein Feuer springen, wodurch sie sich von Sünden befreien und den Angriffen der Dämonen entgehen[12]). Ein ähnliches Fest wird in Imeretien und im Kubanlandstriche (Kaukasus) gefeiert[13]). An gewissen griechischen Festen wurde auf der Straße Feuer angezündet, durch

---

Amerikas I 326; Yarrow, Introduction of the study of mortuary costums among North-American Indians, Washington 1880, 10.

1) Globus Bd. 81, 190.

2) E. Schiller, Shinto 1911, 66f., A. Werner, Natives of British Central-Africa 1906, 166.

3) G. Hock, Griech. Weihegebräuche 1905, 111.

4) Catullus, Carmen LXI, Ovid, Met. I 483, Fasti 5, 487, Marquardt, Privatleben² S. 345.

5) E. Thurston, Ethnogr. Notes 1906, 101. 6) Globus Bd. 84, 233.

7) Ztschr. f. vergl. Rechtswiss. 33, 448.

8) S. Krauß, Talm. Archäol. II 66, Jiṣḥāq Lipiec, Sēfer Maṭe'amim, Warschau 1891 S. 35; vgl. auch Ev. Matth. 25, 1f.

9) E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911, 83ff.; J. G. Frazer, Classical Review VII 292, O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griechen 1911, 39f.

10) E. Thurston, Ethnographical Notes 471ff.; G. Oppert, Gottheiten der Inder 1905, 98. 11) Āśvalāyana Gṛ. IV 8, 40ff.

12) Featherman, Soc. Hist. of Races of mankind IV 287.

13) v. Hahn, Globus Bd. 80, 305; 81, 285.

welches man mit den Kindern sprang[1]). Zwecks Sühnung begangener Frevel sprangen die Römer am Feste der Pales, der Göttin der Viehzucht, über ein Feuer; ebenso wurden die Schafe, nachdem sie mit Schwefel ausgeräuchert waren, durch das Feuer getrieben[2]). Im heutigen Griechenland und in der Türkei zündet man zur Zeit der Sonnenwende ein Feuer an, durch welches die Frauen springen mit dem Rufe: 'Ich lasse meine Sünden'[3]). Das Hochzeitsritual auf Tahiti schreibt das Feuerdurchschreiten für das Brautpaar vor[4]). Um das Vieh vor Seuchen zu schützen, wird in Rußland durch Reiben zweier Hölzer Feuer erzeugt, daran Wacholder entzündet und das Vieh durch den Rauch getrieben[5]). Bei den Kleinrussen muß die Braut auf der Fahrt nach ihrer neuen Heimat mitten durch ein kleines Feuer fahren, das vor dem Tore angezündet wird[6]). Die Weißrussen bringen bei der Einweihung eines Hauses je ein Wachslicht an jede Wand des neuen Hauses an. Die Lichtstümpfchen davon gelten als besonders heilsam für schwangere Frauen. Will eine solche Frau einer leichten Entbindung entgegensehen, so steckt sie diese auf der Schwelle an und schreitet dann dreimal darüber hinweg[7]). In Serbien, Litauen, Böhmen, England und Irland trieb man ehemals das Vieh durchs Feuer, um es vor künftigen Unfällen zu bewahren[8]). In der trullanischen Synode, die 680 in Konstantinopel stattfand, wurde der heidnische Brauch, über das Feuer, das jeder am Neumonde vor seinem Hause anzündete, zu springen, verboten: Qui in noviluniis a quibusdam ante suas officinas et domos accenduntur, rogos, super quos etiam antiqua consuetudine salire ac delire solent, iubemus deinceps cessare[9]). Schon in der Zeit Karls d. Gr. sind in Deutschland die „Notfeuer" erwähnt, die durch Reiben von zwei Hölzern erzeugt, zu abergläubischen Zwecken verwendet wurden. Durch sie wurde bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Seuchen das Vieh der ganzen Ortschaft hindurchgetrieben, um es vor Unheil zu schützen[10]). In ganz Deutschland, der Schweiz und in England sprang man besonders durch das Oster- und Johannisfeuer, oder man ging um dieses Feuer herum, während Kinder durch das Feuer hindurchgetragen wurden[11]). In manchen Gegenden Deutschlands wurden zuerst in dem Johannisfeuer eine männliche und eine weibliche Puppe verbrannt, worauf die Burschen und Mädchen paarweise durch die Flammen sprangen[12]). In Brandenburg muß das Brautpaar beim Heraustreten aus dem Hause über einen auf die

---

1) Bergk, Poet. Lyr.[4] III 682. 2) Ovid, Fasti IV 727ff.
3) Preller, Röm. Myth. I 41, Boul, Les Turques en Europe II 500.
4) Smithsonian Report 1901, 539. 5) Globus Bd. 79, 302.
6) Mannhardt[2] I 565. 7) P. Bartels, Ztschr. Ver. Volksk. XVII 164.
8) Wood-Martin, Traces of the elder faiths of Ireland I (1902) 280; Mannhardt[2] I 519.
9) Concil. trull. can. 65; vgl. v. Hefele, Konziliengesch. II[2] 757; III[2] 338; 350.
10) Mannhardt, Wald- u. Feldkulte[2] I 518.
11) Ztschr. Ver. Volksk. XI 278; J. Grimm, Deutsche Mythol. Abergl. Nr. 918; Mannhardt I[2] 510ff., A. Wuttke, Deutscher Volksabergl.[3] 70; Vernaleken, Mythen u. Bräuche in Österreich 309.
12) Mannhardt I[2] 463f.; 504f.; 513.

Schwelle gelegten Feuerbrand[1]). In Oldenburg werden behexte Gefäße ausgebrannt[2]).

Den indogermanischen Brauch, an einem Feste durchs Feuer zu springen, haben die babylonischen Juden wohl von den Persern übernommen, nach deren Auffassung ja die Dämonen vor dem Feuer ängstlich fliehen. Talmud Sanhedrin 64b erwähnt, daß die Kinder am Purimfeste über einen Graben, in welchem ein Feuer brannte, sprangen. Ähnlich berichtet Natan Ben-Jeḥiēl (um 1000 n. Chr.): „In Babylonien und Elam herrscht die Sitte, daß sich die Knaben vor dem Purimfest eine Figur von Haman verfertigen, sie dann drei bis vier Tage vor dem Feste auf den Dächern aufhängen. Am Purim machen sie einen Scheiterhaufen, wo sie die Figur hineinwerfen; dann springen die Knaben, sich an einen Schaukelring hängend, der über dem brennenden Scheiterhaufen befestigt war, durch das Feuer[3])." Hier scheint wohl die ursprüngliche Bedeutung dieses Brauches als kathartisches Mittel verblaßt gewesen zu sein, denn sonst wäre es nicht zu begreifen, daß ihn der Talmud geduldet habe, da gerade der Talmud das biblische Verbot, „die Söhne durchs Feuer gehen zu lassen"[4]), als eine Lustration auffaßte: „Man übergab nämlich den Sohn den Götzenpriestern, die zwei Scheiterhaufen machten und dann diesen Sohn zwischen den Flammen dieser Scheiterhaufen durchführten[5])." Einen ähnlichen Brauch haben die Syrer bei ihrem Frühlingsfeste geübt[6]). Diesen am Frühlingsfest geübten Brauch haben also die Juden mit dem unmittelbar vor Frühlingsanfang gefeierten Purimfest verquickt. Bei den Australiern müssen sich die Knaben, bevor sie nach ihrer Mannbarkeit in den Stamm aufgenommen werden, einem zu diesem Zwecke angezündeten Feuer derart nähern, daß sie von Rauch ganz eingehüllt sind. Der Körper wird hierauf mit der Asche des Feuers abgerieben, während das Kopfhaar vom Feuer angesengt ist. Auf diese Weise sind die bösen Geister aus dem Körper gebannt[7]). Im alten Mexiko gab es alle vier Jahre ein Fest, an welchem alle innerhalb dieser Zeit geborenen Kinder über einem Feuer hin- und hergezogen wurden[8]).

§ 27. Kreis. Die Anschauung, daß der Kreis die Dämonen abwehrt, ist weit verbreitet[9]). Um die Stelle, in welcher der Zarathuštra-

---

1) A. Wuttke³ 371. 2) Wuttke³ 284.

3) ʿĀruk unter dem Wort: שוור. Ebenso berichtet der persische Schriftsteller Bērūnī (um 1000) und der arabische Historiker Maqrīzī (14. Jhdt.), daß die Juden sich am Purimfest Figuren von Haman machen und diese verbrennen (Lagarde, Purim 8ff.).

4) 3. M. 18, 21; 4. M. 18, 10; 2. Kön. 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; Ez. 16, 21; 20, 31; 23, 37; Jer. 32, 35; 2. Chr. 33, 6.

5) Sanhedrin 64b nebst Raši, Maimonides, Mōrēh Nebukim III 37.

6) Vgl. Lucian, De dea Syria 49; auch der syrische Bischof Theodoret (5. Jhdt.) erwähnt diesen Brauch (Opera ed. Simmond, Paris 1642 I 352).

7) R. H. Mathews, Initiation Ceremonies of Australian tribes in Proc. Amer. Philos. Soc. XXXVII Nr. 157 S. 65.

8) Globus Bd. 27, 318.

9) Vgl. R. Pischel, Zu Petronius Satirae 62 in Philol. Abhandlungen M. Hertz zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1888, 89ff.; Crooke, Pop. Religion of Northern India² II 42.

Gläubige die Fingernägel oder Haarabfälle vergräbt, zieht er mit einem Messer drei, sechs oder neun Kreise und sagt dabei drei, sechs oder neun Mal eine Beschwörungsformel her. Dann ist es den Dämonen unmöglich, diese für den Zauber nötigen Bestandteile sich anzueignen[1]). Zur Fernhaltung der schädigenden Totengeister wird in Indien um das Totenopfer ein Feuerbrand im Kreise herumbewegt[2]). Um die unheilvolle Wirkung einer Zauberpuppe, die ein Feind gegen einen Menschen verwendet hat, abzuwehren, umgießt derjenige, gegen den dieser Zauber gerichtet ist, mittels eines Löffels „dreimal mit nicht flüssiger, gerührter Milch von einer ein gleichfarbiges Kalb ernährenden Kuh die Fußknöchel der Zauberpuppe[3])". Bei gewissen Sühneriten mußte der zu Sühnende innerhalb eines durch einen Wasserstrahl gezogenen Kreises auf reinem Boden stehen[4]). Wenn der Inder von einer Krähe, die zu den Unheil bringenden Vögeln gehört, berührt worden ist, so trägt ein Brahmane dreimal um ihn einen Feuerbrand herum[5]). Auf diese Weise wird das drohende Unheil beseitigt. Der Inder, der seine Viehherde vor giftigen Schlangen behüten will, nimmt von einer Furche einen Erdklumpen, läßt ihn in der Luft trocknen und streut frühmorgens den Staub rings um den Platz, der von Schlangen heimgesucht ist[6]). Um Eintracht im Dorfe herzustellen, trägt man einen mit Wasser gefüllten Krug, worin man die Neigen von dargebrachten Butterspenden gelegt hat, dreimal um das Dorf herum und gießt ihn in der Mitte des Dorfes aus[7]). Wer sich einen Sklaven treu ergeben machen will, soll nachts, während jener schläft, in ein von einem lebenden Tiere stammenden Horn urinieren, und diesen Urin rund um das Lager des Sklaven gießen[8]). Ein Kreis wird rund um ein Haus oder ein Dorf gezogen, um giftige Schlangen, Cholera oder andere Epidemien fernzuhalten. Alljährlich wird um ein Dorf ein solcher Kreis gezogen, der gegen das Eindringen der Dämonen schützt[9]). Wenn eine Mutter ihr Kind von einem fremden Dorfe heimführt, schwingt sie zunächst sieben kleine Steine rings um dessen Haupt, die sie dann nach verschiedenen Richtungen fortwirft. Auf diese Weise hat sie den „bösen Blick", von dem das Kind vielleicht getroffen ist, unschädlich gemacht. Um den Kopf der Wöchnerin werden zwei oder drei Tage nach ihrer Niederkunft Senfkörner und Dill geschwungen und dann ins Feuer geworfen[10]). Um den Einfluß des bösen Blicks abzuwenden, schwenkt man ein brennendes Lämpchen oder Erde um die Person

1) Vend. 17, 6f.; vgl. auch yt. 4, 7. 2) Kauś. S. 87, 30.

3) Kauś. S. 39, 13; Caland, Altind. Zauberritual 131. Über die Zauberpuppe vgl. Arch. f. Rel. W. 17, 392.

4) Śāṅkhāyana Gṛ. VI 2f. 5) Kauś. S. 46, 48; Caland a. a. O. 155f.

6) Gobhila Gṛhya IV 9, 20f. 7) Kauś. S. 12, 6. Caland a. a. O. 23.

8) Pāraskara Gṛ. III 7; Āpastamba Gṛ. VIII 23, 6; Hiraṇyakeśin Gṛ. I 4, 14, 2.

9) Pāraskara Gṛ. II 14, 19, Crooke, Natives of Northern India 1907, 259; derselbe, Pop. Religion[2] I 103, 142. Um die Getreidehaufen vor dämonischen Einflüssen zu bewahren, macht man in Mirzapur um dieselben einen Kreis aus Körnern (Crooke, Pop. Rel.[2] II 41).

10) Crooke, Pop. Rel.[2] II 24f.

oder um den Gegenstand, den man schützen will, im Kreise herum[1]). Im Königreich Audh schwingt man zum Schutze gegen den bösen Blick abends um den Kopf eines Kindes Schoten von rotem Pfeffer[2]). Um die Köpfe des Brautpaares wird zu diesem Zwecke Salz geschwenkt[3]). Die Paharis (Himālaya) führen um einen Schwerkranken ein Schaf oder eine Ziege herum und opfern es dann dem Krankheitsdämon[4]). Um ein infolge eines bösen Blicks erkranktes Kind zu heilen, wird in Malabar ein noch ungebrauchter Besen ins Feuer gehalten und dann einigemal rund um das Kind geschwenkt. Mit der Asche des angebrannten Besens macht die Mutter ein Zeichen an der Stirn des Kindes[5]). Zur Heilung einer Wunde beschreibt der Burmese einen Kreis um dieselbe[6]). Magische Kreise spielen auch im assyrischen Zauberritual eine Rolle[7]). Der Mohammedaner läßt das Alaun-Rauchwerk dreimal um den Kranken kreisen[8]). In Tunis tätowiert man Kindern Kreise als Schutzmittel gegen den bösen Blick ein[9]). Das gegen den bösen Blick angewandte Gegenmittel wird bei den Mohammedanern dreimal im Kreise um das Haupt des Patienten geschwungen[10]). Die Römer zogen um ein Kind, das vor dämonischen Einflüssen geschützt werden sollte, mit einem Eisen Kreise auf der Erde oder in der Luft[11]). Der römische Bauer machte um sein Grundstück einen magischen Kreis, den kein Unheil überschreiten konnte[12]). In Griechenland wurde das neugeborene Kind einige Tage nach der Geburt im Kreise um den Herd getragen[13]). In einigen Teilen Schottlands ist es üblich, in der letzten Nacht des Jahres rings um Häuser und Felder Feuer zu tragen, um feindliche Naturkräfte zu verscheuchen[14]). Die Mohammedaner in Albanien und der Levante malen zum Schutze gegen den bösen Blick einen Kreis auf die Nasenwurzel oder ätzen dieses Zeichen sogar ein[15]). In Estland beschreibt man mit einem Geldstück einen Kreis um den Kopf des Tieres zur Beseitigung der Behexung[16]). Die Braut wird dort am Hochzeitstage dreimal vom Bräutigam, Hochzeitsältesten und Bräutigamsschaffer umkreist, welche dabei Degen über dem Haupte der Braut zusammenschlagen[17]). Die alten Litauer ritten bei der Leichenbestattung mit ge-

---

[1]) Dubois, Hindu manners[2] 150f.; Seligmann, Der böse Blick II 39.
[2]) Seligmann a. a. O. II 255. [3]) Crooke, Pop. Rel.[2] II 23.
[4]) C. F. Gordon-Cumming, Himalayas and Indian Plains 359.
[5]) Thurston, Ethnogr. Notes in Southern India 256.
[6]) J. Nisbet, Burma II 163.
[7]) Thompson, Semitic Magic LVIIf., 165, 204, 207; H. Zimmern, Ztschr. f. Assyriologie 1913, 78.
[8]) T. Canaan a. a. O. 93f. 123. [9]) H. Ploß, Das Kind I[3] 138.
[10]) Canaan a. a. O. 121. [11]) S. Seligmann a. a. O. II 8.
[12]) R. Wünsch, Siebs Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau 1911, 13. Damit die schädigenden Geister beim Pflücken der zauberkräftigen Pflanzen Melampodion und Hierabotane einen nicht gefährden, soll man zuvor mit einem Eisen einen Kreis ziehen (Plinius, N. H. XXV 21. 59).
[13]) Wächter a. a. O. 26f.
[14]) A. Hillebrandt, Siebs Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau 5.
[15]) Seligmann a. a. O. II 292 [16]) Seligmann a. a. O. 292.
[17]) L. v. Schröder, Hochzeitsbräuche der Esthen, Berlin 1888, c. 18.

zückten Schwertern im Kreise um die Leiche, schlugen damit um sich und riefen: „Weichet, weichet, ihr bösen Geister[1])!“ Die Russen und Südslaven glauben, daß eine Seuche dadurch von der Ortschaft ferngehalten werde, daß man in der Mitternacht eine Furche rings um das Dorf zieht[2]). Bei den Balkanslaven und Rumänen werden epidemische Krankheiten durch eine Ackerfurche, die rings um die bedrohte Gemeinde gezogen wird, wirksam bekämpft[3]). In Rumänien begibt sich am Morgen nach der Beerdigung eine Verwandte des Verstorbenen oder ein eigens dazu gedungenes Weib auf den Friedhof zum Grabe desselben und umkreist es dreimal, wobei sie den Grabhügel mit Weihrauch, den sie in einem irdenen Topf mitgebracht hat, einräuchert. Diese Zeremonie wird sechs Wochen lang täglich wiederholt. Beim letztenmal wirft das Weib den Topf auf das Grab und zerschellt ihn[4]). Hierdurch sollen die bösen Geister, die den Toten bedrohen, abgewehrt werden. Die siebenbürgischen Zigeuner schneiden gegen den bösen Blick der Hexen in ihre Zeltstangen einen Kreis, innerhalb dessen sie ein doppeltes Kreuz zeichnen. In Mecklenburg setzt man, wenn die Milch oder Butter beschrieen ist, eine Schale mit Milch am Maitage und in der Johannisnacht auf einen Kreuzweg und zieht einen Kreis mit drei Kreuzen darum[5]). Nach einer Sage im Wälschtirol macht man zum Schutze gegen die Angriffe böser Geister mit einem Stocke auf der Erde einen Kreis und stellt sich hinein[6]). Um die Seuchen vom Dorfe fernzuhalten, wird in Rußland mit dem Pfluge um das Dorf ein Kreis gezogen, über den kein unreiner Geist zu schreiten vermag. Auch die Viehhürden außerhalb des Dorfes werden mit einem solchen Kreis versehen[7]). Bei den Araucanern in Süd-Chili werden die Krankheitsgeister dadurch vertrieben, daß man um das Haus, in dem der Kranke liegt, gewaltigen Lärm macht und rings um das Haus mit brennenden Fackeln reitet, wobei man lange Lanzen hin und her schwenkt[8]). Im Zauber wurde der Kreis sogar dazu benutzt, um alles Unheil in den festumschlossenen Kreis hineinzubannen. Wer im deutschen Mittelalter um ein Gespenst einen Kreis zog, der bannte es[9]). Um alles Ungeziefer aus dem Hause zu beseitigen, beschrieb man im klassischen Altertum einen Kreis, setzte ein Gefäß hinein und besprengte das Haus mit σταφὶς ἀγρία, Lorbeer, Meerwasser oder Salzlake, dann kam alles Ungeziefer in jenes Gefäß[10]).

Diese Vorstellungen von dem magischen Kreis sind auch in den jüdischen Volksglauben eingedrungen. Der Talmud berichtet, daß der Wunder-

---

1) G. Kampffmeyer, Globus 69, 375.

2) F. S. Krauß, Slavische Volksforschungen 1908, 100 A 1. Will ein südslavischer Bursche, daß ein Mädchen in Liebe zu ihm entbrenne, so geht er, Salz und Brot in der Hand haltend, im Kreise um das Mädchen herum (Krauß a. a. O. 169).

3) Emil Fischer in Kölnische Zeitung 5. Dez. 1915 Nr. 1234.

4) Globus Bd. 69, 198.

5) Seligmann II 335; I 281.

6) Ch. Schneller, Märchen und Sagen im Wälschtirol 1867, 205, 211.

7) Globus Bd. 79, 302.

8) E. R. Smith, Araucanians, London 1855, 236.

9) G. Grupp, Kulturgesch. d. Mittelalters[2] 1912, 39.

10) Rieß in Pauly-Wissowa, Realencycl.[2] I 93.

täter Honi deshalb den Beinamen „Kreiszieher" hatte, weil er, wenn er mit Erfolg Regen herabflehte, zuerst auf der Erde einen Kreis gezogen hatte, innerhalb dessen er sich beim Gebete stellte [1]). Auf diese Weise konnten ihn die Dämonen nicht in seinem wirksamen Gebete um Regen stören [2]). Zwecks Verscheuchung der Dämonen von der Leiche gingen im Mittelalter die Leidtragenden vor dem Begräbnis rings um die Leiche [3]). Wenn ehemals bei den Siegburger Juden (Rheinland) ein Kind sich verbrannt hatte, so beschrieb eine alte Jüdin einen Kreis um die Brandwunde, wobei sie ein Gebet sprach. In Karlsruhe pflegte man ehemals um das Haupt der Wöchnerin und des neugeborenen Kindes abends ein Messer im Kreise herumzuschwingen mit den Worten: „Ich bekreise dich, Kindbetterin und dein Kindbetterkind, wieviel Sterne überm Dach, soviel Malochim („Engel") solln sein wach, לִישׁוּעָתְךָ קִוִּינוּ יְיָ („auf deine Hilfe hoffen wir, Gott")." Diesen Brauch nannte man „Bekreisen". Bei den slavischen Juden ist es üblich, zum Schutze einer Wöchnerin gegen böse Geister an den Wänden des Schlafzimmers mit einer Kohle oder mit Natron Kreise zu machen, innerhalb deren die Worte geschrieben werden: אדם וחוה חוץ לילית („Adam und Eva außer der Lilit"). An die Tür des Schlafzimmers schreibt man die Namen folgender drei Engel: סנוי וסנסנוי וסמנגלוף [4]). Bei den mittelalterlichen Juden verschloß der Vater nach der Geburt eines Knaben in den ersten acht Tagen allabendlich sorgfältig die Türen, las in Gegenwart der nächsten Verwandten, die sich im Zimmer der Wöchnerin versammelt hatten, mehrere Stunden lang aus der Bibel vor, dann zog er mit der Spitze eines Degens einen Kreis um das Bett, in dem sich Mutter und Kind befanden. Nachdem die Verwandten das Zimmer verlassen hatten, wurde der Degen unter das Kopfkissen des Kindes gelegt [5]). Gemäß der Anschauung der orientalischen Juden vermag man von dem König der Dämonen die Zukunft zu erfragen, wenn man die Fingernägel und die Stirn eines noch unschuldigen Kindes mit Öl beträufelt und mit einem Messer einen Kreis um dasselbe zieht. Der König der Dämonen setzt sich dann auf dessen Fingernägel. Durch den Mund des Kindes, das ständig auf seine Nägel hinstarren muß, erfährt man dann alles, was man wünscht [6]).

§ 28. Umschlingung. Ebenso wie der Zauberkreis gilt jede Umschlingung als Apotropäum. So werden nicht nur Ringe zum Schutze

---

[1]) Ta'anit 23a.

[2]) Den Zeitgenossen Honis war die magische Bedeutung des Kreises bereits entschwunden.

[3]) Ḥajjim Jōsēf Azulāi, Šeelōt u-Tešubōt Ḥajjim Šāal, Lemberg 1886 T. 2 Resp. 25.

[4]) Abraham Löwysohn, Sēfer Meqōrē Minhāgim, Berlin 1846, 91 f.

[5]) E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911, 48, P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniel, Nürnberg 1724, 154.

[6]) S. Daiches, Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature, London 1913, 14 ff.

gegen dämonische Einflüsse angewandt[1]), sondern auch Schlinge und Gurt und auch deren wesentliche Bestandteile wie Schnur und Knoten[2]).

Der heilige Gürtel (Aiwyå*v*hana, parsi: Kustī), den der Zarathuštra-Gläubige in ältester Zeit nach Vollendung des 15. Lebensjahres, jetzt nach dem 7. Lebensjahre ununterbrochen, selbst während der Nacht trägt[3]), wehrt die Dämonen ab[4]). Beim Anlegen desselben spricht der Parse: „Ahuramazda soll der Herr sein, möge Ahriman machtlos, vertrieben, geschlagen und vernichtet werden; mögen Ahriman, alle Dämonen, Zauberer, Übeltäter, Ketzer, Sünder, Feinde und Hexen geschlagen und vernichtet werden; mögen die bösen Herrscher machtlos werden, mögen die Feinde verwirrt, die Feinde machtlos werden[5])." Auch bei den Indern wird der Knabe bei der Aufnahme in die Gemeinde mit einer heiligen Schnur bekleidet. Der Brahmane wird im 8. Jahre nach seiner Empfängnis, der Kṣatriya im 11. Jahre, und der Vaiśya im 12. Jahre mit dieser Schnur versehen, die aus dreifach geflochtenen Fäden aus Muñja-Gras besteht und dreimal um den Körper gewunden wird[6]). Erst nach dieser Umgürtung darf der Lehrer den Schüler die Vedas und die Reinheitsgebräuche lehren. Durch diese heilige Schnur ist sein Körper gegen dämonische Einflüsse gefeit[7]); sie wird Atharvaveda VI 133 als die männertötende Waffe der Heroen (Ṛṣis) bezeichnet, welche langes Leben verleiht. Der Inder, der einen gefährlichen Weg geht, macht sich Knoten in den Rockschößen, dadurch wird er glücklich der Gefahr entgehen[8]). Der Glaube an die dämonenabwehrende Kraft der Schlinge, Schnur und des Knotens ist, wie ich in meiner Arbeit „Schlingen- und Netzmotiv" S. 38ff. dargelegt habe, bei den meisten Völkern der fünf Erdteile vorhanden. Einige Beispiele will ich hier noch hinzufügen. Die Siamesen schlingen um das Haus, in welchem sich eine Wöchnerin befindet, eine Schnur, um die bösen Geister davon fernzuhalten. Aus demselben Grunde wird das Haus während der Zeremonie des Abschneidens der obersten Kopflocke, die im Pubertätsalter des Kindes stattfindet, mit einem Faden umgeben. Nach dieser Zeremonie wird um das Handgelenk dieses Kindes eine Schnur als Amulett gebunden. Zuweilen wird eine ganze Ortschaft mit einer Schnur umspannt[9]). Die Burmesen winden Fäden, aus den Schwanzhaaren eines Elephanten hergestellt, um Arme und Füße oder ringartig um einen Finger zum Schutze gegen böse Geister[10]). In Malabar werden als Abwehr gegen den „bösen Blick" schwarze Stricke um den Hals oder quer über das Gesicht der Ochsen herum-

---

1) Vgl. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer 26 A. 5.
2) Vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 27ff.
3) Yašt 8, 13; Vend. 18, 9; Vijarkart 18. 4) Dādistan 39, 20.
5) Nirang i. Kustī vgl. Sacr. Books of the East Vol. XVIII, 384.
6) Śāṅkhāyana Gr. II 2, Āśvalāyana Gr. I 19, Āpastamba Gr. IV 10, 2ff.; Hiraṇyakeśin Gr. I 1, 1, 17; Yājñavalkya I 14, 37.
7) Kauś. S. 47, 14ff., W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 201.
8) Khādira Gr. IV 3, 14; Gobhila Gr. IV 9, 8.
9) E. Young, Kingdom of the yellow robe 1900, 48f.; 68f.; 79.
10) J. Nisbet, Burma II 162f.

gebunden[1]). In Japan werden für die Krieger kugelsichere Gürtel hergestellt, deren einzelne Fäden von vielen Frauen zusammengeheftet worden sind[2]). Die Chinesen binden um das linke Handgelenk ihres Kindes einen roten Faden[3]). In Imeretien (Kaukasus) glaubt man durch einen roten Faden, den man um sein Gehöft zieht, jede Krankheit abhalten zu können[4]). Wenn bei den Tigrē-Stämmen Abessyniens eine Mißgeburt zur Welt kommt, so bindet sich jeder Fäden aus Palmblättern oder aus Wolle um die Gelenke, wodurch das durch die Mißgeburt angekündigte Unheil abgewehrt wird[5]). Die Angolas binden um die Taille ihrer Kinder als Amulett eine Schnur, woran zuweilen Perlen befestigt sind[6]). Bei den Yorubas werden Schnuramulette um Hände, Nacken und Waden getragen[7]). Die Häuptlingstochter bei den Damaras sucht mittels eines Knotens, den sie sich in die Schürze macht, Unheil von der Viehherde fernzuhalten[8]). Die Australier tragen als schützenden Zauber Schnüre um den Kopf, die häufig von roter Farbe sind[9]). Jeder Eingeborene auf der Erromanga-Insel (Neu-Hebriden) trägt von Kindheit an als Amulett ein aus Laub geflochtenes Halsband, woran eine kleine Muschel hängt[10]). Bei den Griechen wurden an den ἡμέραι μιαραί oder ἀποφράδες, zu denen hauptsächlich die Anthesterien und Plynterien gehörten, nach Pollux Onomast. VIII 141 die heiligen Stätten mit Seilen eingehegt. Man wollte offenbar durch dieses symbolische Seilspannen weniger die Menschen abhalten als vielmehr den Geistern und Gespenstern den Zugang wehren, die an jenen Tagen ihr Unwesen trieben, vor deren Belästigungen man sich ja auch zu Hause zu schützen suchte durch Kauen von Weißdorn und Bestreichen der Türen mit Pech[11]). Pausanias VIII 10, 3 berichtet, daß der Tempel des Poseidon Hippios zu Mantineia mit einem Wollfaden umgeben war, „sei es, daß die damaligen Menschen diesen Faden für ein hinreichendes Schreckmittel hielten oder daß dem Faden eine gewisse Kraft innewohnte". Im heutigen Griechenland ist es üblich, den Kindern im Frühjahr rote oder bunte Fäden als Schutz vor der schädlichen Sonnenhitze anzuhängen[12]). Will der chrowotische Bauer verhüten, daß eine Hexe sein Vieh behext, so pflegt er einen Faden um das ganze Gehöft herumzuziehen. Den Faden muß er eigenhändig am Quatemberfasten gesponnen haben[13]). In manchen Gegenden Serbiens umbindet man

---

1) E. Thurston, Ethnographic Notes in Southern India 1906, 255.
2) ten Kate, Globus 90, 112. 3) Köln. Zeitung 24. Juni 1913 Nr. 728.
4) v. Hahn, Globus 80, 304.
5) Littmann, Tales, customs of the Tigrē-tribes II 8 u. 114. Mißgeburten werden als Erzeugnisse von Dämonen angesehen, vgl. Jastrow a. a. O. II 892f., R. Wünsch, Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau S. 26.
6) J. J. Monteiro, Angola and the River Congo I 1875, 250.
7) A. B. Ellis, Yoruba-speaking peoples 1894, 118.
8) Ch. J. Andersson, Lake Ngami² 1856, 223.
9) T. L. Mitchell, Three expeditions into the Interior of Australia II 1838, 339; W. Powell, Wanderings in a wild country 1884, 220.
10) H. A. Robertson u J. Fraser, Erromanga, London 1902, 364.
11) G. Hock, Griech. Weihgebräuche 1905, 26; 28ff.
12) G. Hock a. a. O. 118.
13) F. S. Krauß, Slavische Volksforschungen 1908, 76.

das Bett der Wöchnerin und des Kindes mit einem Strick, um sie vor den Nachstellungen der Dämonen zu schützen[1]). Am Georgitage macht der Serbe in die Kette, die in jedem serbischen Bauernhause von einem Dachbalken herabhängt und den Wasserkessel trägt, einen Knoten, um das Vieh vor den Hexen und bösen Tieren zu schützen[2]). In Dalmatien pflegt man der Kuh, die gekalbt hat, ein rotes Band an den Schwanz zu binden, um sie vor Unheil zu bewahren[3]). Der Rutene schützt seine Kinder und sein Vieh vor dem bösen Blick durch rote Bänder, die er denselben umbindet[4]). Derselbe Brauch herrscht z. B. in der Niederlausitz und im Altenburgischen[5]). In einem Codex des 14. Jahrhunderts, der in dem Stift St. Florian bei Linz aufbewahrt ist, wird erwähnt, daß die Schwangere sich eine Schnur umgürten solle, um ihre Niederkunft zu erleichtern. Diese Schnur soll genau die Länge des Standbildes des hl. Sixtus haben[6]). In Schwaben ist noch der Gebärgürtel im Gebrauche[7]). Auch nach römischer Auffassung wird eine bevorstehende Geburt beschleunigt, wenn der Gatte die Kreisende mit seinem Gürtel umgürtet und dazu spricht, er habe sie gebunden, er wolle sie auch lösen[8]). Solche Geburtsgürtel sind üblich in China, Birma, Japan[9]), bei den Tena-Indianern und Gräko-Walachen[10]).

Auch unter den Juden wurden in alter Zeit knotenartige Schnüre als Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse verwendet. Rote, mit Knoten versehene Schnüre pflegte man um den Hals der Kinder zum Schutze gegen Krankheit zu binden[11]). Die Rabbinen verboten aber einen roten Faden an einen Finger zu binden, da dieses ein heidnischer Brauch sei[12]). Eine um das Handgelenk gebundene rote Schnur schützt nach dem Volksglauben der slavischen Juden gegen den „bösen Blick“[13]). Ferner trugen in talmudischer Zeit Rinder zum Schutz vor den schädigenden Geistern ein Band zwischen den Hörnern[14]), wie aus demselben Grunde nach einem altdeutschen Brauch dem Vieh an die Hörner oder an den Hals und Schwanz rote Bänder angebunden werden[15]) und man noch heutzutage in der oberen Lahngegend einer neugekauften Kuh den Strick, an dem man sie nach Hause geführt hatte, um die Hörner schlingt, „sonst verzieht sich die Milch“[16]).

Da nach dem primitiven Glauben Braut und Bräutigam von neidischen Dämonen bedroht sind, so finden wir auch im Hochzeitsritual ein ähnliches Amulett angewendet[17]). In altisraelitischer Zeit trugen Bräute

---

1) H. Ploß, Kind I³ 109. 2) Globus 39, 93. 3) Globus 17, 381.
4) Globus 61, 282. 5) Globus 72, 353. 6) H. Ploß, Weib I⁷ 790.
7) Birlinger, Aus Schwaben 1874, II 238. 8) Plinius N. H. XXVIII 9.
9) Ploß, Weib I⁷ 785 ff.
10) Anthropos 1911, 701; Ztschr. Ver. Volksk. IV 143. In Mekka trägt eine unfruchtbare Frau einen Zaubergürtel als Mittel, um Fruchtbarkeit zu erzielen (Ploß, Weib I⁷ 694).
11) Kiddušin 73b, Šabbāt 61b. 12) Tōsiftā VII 1, Jalquṭ I § 587.
13) Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volksk. 1908 Heft 1, 12. 14) Šabbāt 54b.
15) A. Wuttke, Deutscher Volksabergl. 3. Aufl. 131.
16) Ztschr. Ver. rhein. u. westfäl. Volksk. 1905, 293.
17) Vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 52ff., 55f. In der Havel-

und auch Frauen ein Knotenband (qiššur)[1]).

Eine ursprünglich andere Bedeutung hat der Bindezauber, der bei der Hochzeit dem Brautpaare gegenüber angewandt wird. Durch diese magische Handlung soll das Band der Ehe gefestigt und unauflöslich gemacht werden. Der jerus. Targum zu Deut. 24, 6 verbietet diesen wohl von den Persern übernommenen Zauber: „Niemand darf Bräutigam und Braut binden." Bei der Hochzeitsfeier der Parsen wird um das Brautpaar ein Stück Musselin gefaltet, dessen Enden mit einem Doppelknoten zusammengeknüpft werden. Die Priester umschließen unter Hersagen von Gebeten das Paar siebenmal mit einer Schnur. Beim siebenten Mal wird die Schnur siebenmal über die Hände des Brautpaares geknüpft[2]). Bei der kurdischen Hochzeitszeremonie wird das Brautpaar mit einem roten Seidenbande am Arme gebunden[3]). Dieser Brauch ist urarisch. Im alten Indien[4]) pflegten die Verwandten am Hochzeitstage um den Körper der Braut eine rote und schwarze Woll- oder Leinenschnur zu schlingen, indem sie dabei Rgv. X 85, 28 rezitierten: „Schwarz und rot ist es; die anhaftende Behexung wird fortgetrieben, es gedeihen die Verwandten dieser Braut, der Gatte wird an die Stricke gebunden." Die Hindus ziehen rund um Braut und Bräutigam Fäden. Unter den Bengalen ist das Zusammenbinden der rechten Hände der Braut und des Bräutigams mit einer Schnur ein wesentlicher Bestandteil der Hochzeitszeremonie. Bei den Bedars (Indien) wird eine Schleife, in die ein roter Baumwollfaden eingeflochten ist, dem Brautpaare um die Handgelenke gebunden. Die Marāṭhen binden die Neuvermählten mit einer roten Schärpe. In Coimbatore und bei den Mādigas (Telugu) werden die Handgelenke der Brautleute zusammengebunden. In Mysore bindet der Guru sowohl die beiden rechten als auch die linken Hände des Brautpaares zusammen[5]). Die Shans umwickeln das linke Handgelenk einer Braut siebenmal mit einer weißen Schnur, während sie

---

gegend trug die Braut einen rotseidenen Faden um den Hals (Kuhn u. Schwarz, Norddeutsche Sagen S. 433), in Westfalen an der Haube (A. Kuhn, Sagen, Gebräuche aus Westfalen II 41. 410), in Baden am Kopfe (A. Wuttke, Deutscher Volksabergl.³ 370) und in Kärnten trug sie ein rotes Band um die Stirn, und ein gleiches Band war in den Zopf hineingeflochten (Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter I³ 339). In Südindien wird um den Hals der Braut eine Schnur befestigt, die mit Safran gefärbt oder mit schwarzen Perlen besetzt ist (E. Thurston, Ethnogr. Notes 92f.). In Nordindien werden Stirn und Nase der Braut mit hochroter Farbe beschmiert (W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 208. 211). Bei den Khonds wird die Braut mit einem roten Tuch bedeckt (Thurston a. a. O. 9). Die kurdische Braut trägt bei der Hochzeitsfeier einen roten Umhang, während ihr Gesicht durch einen roten Schleier verhüllt ist (Globus 69, 15f.). Bei den Waschambala und den Kongo-Negern ist das Brautpaar an den unbedeckten Stellen des Leibes mit roter Farbe bestrichen (S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 228; H. Johnston, Georg Grenfell and Congo II 683).

[1]) Jer. 2, 32; Jes. 49, 18; 3, 20.

[2]) R. Schmidt, Liebe u. Ehe im alten u. modernen Indien 1904, 389.

[3]) Globus Bd. 69, 16. [4]) Śāṅkhāyana Gr. I 12, 8.

[5]) Vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 54f.; Thurston, Ethnogr. Notes 56f. 62.

dem Bräutigam das rechte Handgelenk nur einmal umwinden[1]). Bei der Hochzeitszeremonie der Singhalesen bindet einer der beiden Väter des Brautpaares demselben die beiden kleinen Finger zusammen. Bei den Malaien, Azteken und Bulgaren werden die Kleider der Brautleute miteinander verknotet[2]). Die Rumänen schnüren bei der Hochzeit Braut und Bräutigam mit einem Gürtel zusammen[3]). Auf diese magische Handlung geht auch die bei den alten Indern und Hebräern vorhandene Metapher „Stricke der Liebe" zurück. So heißt es im Indischen: „Mit den Stricken der Liebe verbinde ich dich mir, um sie nie loszureißen"[4]), ähnlich Hosea 11, 4: „Mit den Stricken der Liebe zog ich sie."

§ 29. Rote Farbe, Knoblauch, Horn. Von den sonstigen weitverbreiteten apotropäischen Mitteln spielen rote Farbe, Knoblauch und Horn nicht nur bei den Parsen, sondern auch im jüdischen Volksglauben eine große Rolle. Bei den Parsen gibt es, wie uns Anquetil du Perron berichtet, ein Fest, an welchem die Dämonen aus den Häusern unter folgenden Zeremonien gebannt werden: „Der Mobed (Priester) gibt jedem ein mit roter Safrantinte auf Hirschhaut geschriebenes Amulett, das zunächst einem Feuer ausgesetzt wird, in welches man fünferlei Sachen geworfen hat: Horn von einem Tier, das am Tage Mithra des Monats Mithra getötet worden ist, Knoblauch, Baumwollensamen, Traubensaft und Samen von Baumkresse. Dann wird dieses Amulett an der Tür des Hauses befestigt. Die Hähne und die Hörner der Tiere müssen an diesem Tage rot bemalt sein. Unter Aussprechen einer Beschwörungsformel wirft man Sand in alle Ecken des Hauses und glaubt durch alle diese Mittel die bösen Geister aus demselben vertrieben zu haben[5])." Dieses Fest scheint mit dem persischen Fest identisch zu sein, welches Agathias II 24 unter dem Namen τῶν κακῶν ἀναίρεσις „Die Austreibung der Bösen (Geister)" erwähnt. Die hier erwähnten Dämonen abwehrenden Mittel, rote Farbe, Knoblauch und Horn sind auch im jüdischen Volksbrauch angewendet worden. Die roten, bei den Juden üblichen Schnuramulette sind bereits oben erwähnt. In Tosifta VII 11 lehrt R. Bar Zaduq, daß derjenige, der einen Faden um etwas Rotgefärbtes bindet, einen abergläubischen Brauch begeht, dagegen gestattet dieses R. Gamaliel[6]). Die palästinensischen Juden malen zum Schutz vor dem bösen Blick an der Wand des Hauses mit roter Farbe eine Hand. Der galizische Jude glaubt gegen die Pest gefeit zu sein, wenn er an einem roten Bande auf dem Herzen einen Schlüssel trägt[7]). Der im 13. Jahrhundert in Barcelona lebende R. Šelōmō Ben-Aderet verbot den in seiner

---

[1]) Leslie Milne, Shans at home 1910, 82.

[2]) Wilken, Verspreide Geschriften I 553; Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 11, 58; 33, 446. [3]) Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 23, 102.

[4]) Scheftelowitz, Apokryphen des Rgv. 1906, 82, Hiraṇyakeśin Gṛ. I 7, 24, 4.

[5]) Vgl. F. Spiegel, Avesta II Einl. CIII.

[6]) Über rote Farbe als Apotropäum vgl. Scheftelowitz, Schlingen- u. Netzmotiv 32 A. 8.

[7]) Am Urquell V 225; IV 272. Zur Lustration des Aussätzigen und seines Hauses wurde ein karmesinroter Faden verwendet Lev. 14, 4. 6. 49. 51 f.

Gemeinde geübten Brauch, zum Schutze der Wöchnerin und des Kindes am Eingang des Hauses Knoblauch aufzuhängen[1]). Die südrussischen Juden hängen um den Hals der Kinder als Schutz gegen Krankheiten Säckchen mit Knoblauch[2]). Stirbt in einer ostgalizischen jüdischen Familie von mehreren kleinen Kindern eines, so wird es, wenn dessen Großmutter schon gestorben ist, auf deren Grab beerdigt und das Grab mit Knoblauch bestreut. Dies soll das Sterben der überlebenden Kinder verhindern[3]). Der slavische Jude, der am 9. Ab den Friedhof aufsucht, legt beim Weggehen Knoblauch auf das Grab[4]), wohl um hierdurch die bösen Geister vom Grabe zu verscheuchen. Der ottomanische Jude legt unter das Bett der Wöchnerin Knoblauch. Die spaniolischen Jüdinnen in Konstantinopel tragen zum Schutze gegen den bösen Blick Knoblauch in einem goldenen Säckchen. In ganz Europa herrschte übrigens dieser Glaube, daß Knoblauch gegen Dämonen schützt. Im Mittelalter pflegte man ihn über die Tür zu hängen[5]). Die Türken und Araber halten ihn für ein vortreffliches Apotropäum. Daher wird besonders das Brautpaar damit versehen[6]). Im klassischen Altertum war Knoblauch ein beliebtes Amulett[7]). Im heutigen Griechenland werden Menschen und Tiere durch Knoblauch vor dem bösen Blick geschützt[8]). Als Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse dient er bei den Litauern, Rutenen, Slaven[9]). Nach dem chinesischen Glauben hält Knoblauch, den man am Hause anhängt, die Dämonen vom Hause fern[10]).

Während die rote Farbe ein altsemitisches Apotropäum ist, sind Knoblauch und Horn erst im spätjüdischen Volksbrauch als Abwehrmittel verwendet worden[11]).

§ 30. Weide. Die Zweige der Weide, die sich als eine besonders lebenskräftige Pflanze erweist, dienten bei den alten Persern und anderen Völkern ebenfalls zur Verscheuchung der bösen Geister. Zur Beseitigung der Krankheitsdämonen werden im Parsismus neun Weidenzweige, je neun Haare von Hengsten, Kameelhengsten, Stieren und Widdern genommen und außerdem neun kreisartige Furchen gezogen[12]). In Griechenland wurde

[1]) In seinem Werke Seelōt u-tešubōt, Wien 5572 Bl. 47a § 395.
[2]) Globus 91, 358. [3]) Am Urquell N. F. IV 42.
[4]) Sēfer Ta'amē hamminhāgim, Lemberg 1896, Bl. 44, § 460. In alter Zeit war es auch bei den deutschen Juden üblich (P. Chr. Kirchner, Jüd. Ceremoniel S. 108). [5]) S. Seligmann, Der böse Blick II 69–72, Globus 72, 353.
[6]) F. K. Endres, Die Türkei 1916, 64, Featherman, Soc. History of Races of mankind V 1881, 421 f., T. Canaan a. a. O. 64. 18.
[7]) Rieß in Pauly-Wissowa, Realencycl. I 58; Wächter a. a. O. 105.
[8]) Bybilakis, Neugriech. Leben S. 9.
[9]) H. Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann 1870, 15; Globus 85, 282; F. S. Krauß, Slav. Volksforschungen 1908, 66. 148.
[10]) Kölnische Zeitung 24. Juni 1913, Nr. 728.
[11]) Die älteste Stelle, in der Horn als Apotropäum angewendet wird, finde ich in Jalqut Tehillim 22: „Jehudā Ben-Simon lehrt: Man beseitigt endgiltig Schlangen aus dem Hause, indem man es mit dem Horn einer Hirschkuh ausräuchert.“ Über das Horn als Apotropäum im jüdischen Volksbrauch vgl. Scheftelowitz, Hörnermotiv, Arch. f. Religionswiss. Bd. 15, 479 f.; 485 f.
[12]) Vend. 22, 20.

der Dämon der Hungersnot, Βούλιμος, mit Weidenzweigen aus den Häusern vertrieben[1]). Auch im deutschen Volksglauben kommen Weidenzweige als Schutzmittel gegen Dämonen vor[2]). Diese Anschauung von der apotropäischen Wirkung der Weide ist erst spät in die jüdische Kabbalistik eingedrungen. Nach ihrer Auffassung wird am siebenten Tag des Hüttenfestes deshalb mit Weidenruten auf die Erde geschlagen, „um das böse Verhängnis völlig zu beseitigen und in die Erde zu bannen" [3]). Blätter einer Bachweide, die man am 7. Tage des Hüttenfestes verwendet hat, in das Öl der Jahrzeitslampe getaucht, bilden bei den galizischen Juden ein Apotropäum[4]). Da diese Vorstellung von der apotropäischen Wirkung der Weide erst in spätkabbalistischen Werken auftaucht, so ist sie von der andersgläubigen Umgebung entlehnt. Sie hatte sich deshalb so schnell eingebürgert, weil eine ähnliche Anschauung von dem Palmzweig (Lulāb), der ebenfalls am Hüttenfeste angewandt wird, im Talmud sich vorfindet. So lehrt der spätbabylonische Rabbi Aḥa Ben Jaʿaqōb, „daß man deshalb mit dem Lulāb am Hüttenfeste nach allen Richtungen schwenke, weil er ein Geschoß ins Auge des Satans sei[5])".

Der religiöse Brauch, am 7. Tage des Hüttenfestes mit belaubten Weidenruten auf die Erde zu schlagen, hat folgende Geschichte: Am siebenten Tage des Hüttenfestes pflegten zur Zeit des Bestandes des zweiten Tempels die Priester, nachdem sie mit den unteren Enden langer, blätterreicher Weidenruten die Erde an den Seiten des Altares geschlagen hatten, diese rings um den Altar aufzustellen und deren Spitzen nach dem Altare hin umzubiegen. Dann gingen sie siebenmal um den Altar[6]). Die Boethusäer lehrten, daß die Zeremonie, die Erde rings um den Altar mit Weidenruten zu schlagen, nur ein Volksbrauch wäre[7]). Nach der Zerstörung des Tempels setzten die späteren Rabbinen des Talmuds fest, daß man am 7. Tage des Hüttenfestes mit Blättern versehene Weidenruten nehmen und damit zwei- oder dreimal auf die Erde schlagen solle. Nach R. Jōḥanan kam diese Anordnung von Babylonien[8]). Jōšuʿā Ben-Lēwi betont, daß das Weidenschlagen ein Volksbrauch sei[9]), während andere Rabbinen annehmen, daß diese Zeremonie bereits von Mose bezw. von den Profeten angeordnet worden sei. Nach R. Naḥmān sind hierzu drei Weidenruten erforderlich, nach R. Šēšet genügt schon eine[10]). Die kabbalistischen Rabbinen ordneten an, daß man mit fünf Weidenruten fünf Mal auf die Erde schlagen möge[11]). Was bedeutet nun dieser Volksbrauch, woran besonders die babylonischen Juden festhielten? Gerade am siebenten Tage des Hüttenfestes wurde das

---

1) Plutarch, Qu. conviv. S. 693 F.

2) W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I 289. 270. 291.

3) Sēfer Tōlaʿat Jaʿaqōb, zitiert in Sēfer Hamminhāgim, Lemberg 1896, Bl. 54b; Jiṣḥāq Lipiec, Sēfer Maṭeʿamim, Warschau 1891, Bl. 32b.

4) Am Urquell IV 19.

5) Sukkā 38a, Menāḥōt 62a.

6) Mišnā Sukkā 4, 6.

7) Talm. Sukkā 43b, Tōs. Sukkā 3, 1.

8) Jer. Talm. ʿAbōdā zārā c. 4, vgl. Babyl. T. Sukkā 44a nebst Tōsafōt.

9) Vgl. auch das Ritualwerk Kol Bō § 71.

10) Sukkā 44.

11) Ješaja Luria in Kawwānōt, Abraham Danzig, Ḥei Ādām § 152.

Wasseropfer dargebracht, wodurch der befruchtende Regen erwirkt werden sollte[1]). „Am siebenten Tage des Hüttenfestes ging man siebenmal um den Altar zwecks Erzeugung des Regens. An diesem Tage, an welchem Gott über das Wasser richtet[2]), bediente man sich deshalb der Weide, weil sie am Wasser groß wird[3])." Die Erde wird im polytheistischen Glauben als eine empfangende Mutter angesehen[4]), deren Fruchtbarkeit durch magische Handlungen erhöht werden muß. Zwecks Steigerung der Fruchtbarkeit werden bei manchen Völkern weibliche Wesen und Fruchtbäume mit der „Lebensrute" geschlagen[5]), die gewöhnlich aus der Weide bestand[6]). Diese Sitte, mit der „Lebensrute" zu schlagen, ist im 8. Jahrhundert n. Chr. bezeugt und läßt sich in ganz Deutschland, Schweden, Österreich, Polen, Rußland, England, Frankreich und Belgien nachweisen. Nach Plinius H. N. XXIV 61 bediente man sich der Weide zur Förderung der Milcherzeugung. In Rußland schlägt man sich am Palmsonntag mit Weidenzweigen und sagt dazu:

„Nicht ich schlage, die Weide schlägt.
Werde groß wie die Weide
Und gesund wie das Wasser
Und reich wie die Erde[7])."

Das Schlagen der Erde mit der lebenskräftigen Weidenrute soll also die Erde fruchtbar machen und den befruchtenden Regen hervorrufen. Zur „Lebensrute" scheint man deshalb die Weide genommen zu haben, weil sie an wasserreichen Stellen wächst und sich als eine besonders lebenskräftige Pflanze erweist[8]). So hat der aus primitiver Zeit herrührende Fruchtbarkeitszauber, der Jahrhunderte lang bei der israelitischen Landbevölkerung im Brauch war, sogar im Laufe der Zeit einen religiösen Charakter angenommen. Jedoch ist nach ihrer Aufnahme in den Kult der ursprünglich magische Sinn dieser Handlung durch kein Wort mehr angedeutet und wohl auch nicht mehr verstanden worden. Dadurch, daß die Weiden mit dem Altare in Berührung gebracht werden, will man die Fruchtbarkeit erzeugende Wirkung nicht der Weide zuschreiben, sondern vor allem der himmlischen Kraftquelle des heiligen Altares.

---

1) Vgl. D. Feuchtwang, Das Wasseropfer, Monatsschr. f. d. Wiss. d. Judent. 1910, 594ff.; 713ff. 2) Vgl. Rōšhaššānāh 16a.

3) Ele'āzar Ben-Jehudā, Rōqēaḥ § 221. Die Bachweide steht an wasserreicher Stelle, vgl. Ez. 17, 5, Sukkā 34. Im Hōša'anōt-Gebet des 7. Sukkōt-Tages heißt es: „Wir bitten dich um Wasser mit Weidenzweigen von Wasserbächen; o gedenke uns die Wasserausgießung im Tempel, hilf uns, Gott unsers Heils."

4) Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde. Über Reste dieses Glaubens im Judentum siehe in dieser Arbeit Kap. 6 § 38. Die Erde ist auch im Hebräischen weiblich: adāmā, ereṣ. 5) Vgl. Scheftelowitz, Indog. Forsch. 33, 143f.

6) Mannhardt a. a. O. I 251ff., J. A. Dulaure, Die Zeugung in Glauben, Sitten u. Bräuchen der Völker, übers. von F. Krauß 1909, 190ff.

7) Mannhardt a. a. O. I 256f.

8) Bei anderen Völkern werden im Regenzauber Frosch (bei den Indern RV. VII 103 und Khila II 16 ed. Scheftelowitz, Apokryphen des RV.) oder Schlange (vgl. K. Th. Preuß, Globus 1904, 390f., 1905, 348) angewandt, weil sie sich im Feuchten aufhalten und sehr lebenskräftig sind.

§ 31. Der Hahn als Dämonenabwehrer. Die persische Vorstellung, daß der Hahn zur Vertreibung der Dämonen geschaffen ist, läßt sich gleichfalls bei allen Völkern, wo das Huhn heimisch geworden ist, belegen. Da sein Krähen Unheil vom Hause fern hält, soll jeder Gläubige ein solches Tier im Hause haben [1]). Daher tut man ein gutes Werk, Hühner an arme Gläubige zu verschenken. So lautet Vend. 18, 28: „Wer nur diese Hühner, ein Pärchen, Männchen und Weibchen aus rechtem Frömmigkeitsbestreben einem Rechtgläubigen schenkt, der darf annehmen, er habe ein Haus geschenkt mit 100 Säulen, 1000 Balken, 1000 Vorhängen und 10000 Fenstern." Es ist streng verboten, einen Hahn zu töten [2]). Auch im jüdischen Volksglauben ist der Hahn ein Apotropäum [3]). Der galizische Jude pflegte in früheren Zeiten zu Häupten der Wöchnerin nach der Geburt eines Knaben den Kopf eines Hahnes, nach der Geburt eines Mädchens den einer Henne, an der Spitze eines Stockes aufgesteckt, zum Schutze gegen den bösen Blick zu stellen [4]). In Asien, Afrika und Europa gilt der Hahn als Dämonenverscheucher [5]). Als Lichtverkünder ist der Hahn dazu berufen, die nächtlichen, lichtscheuen Geister zu vertreiben. Er gilt daher auch bei den verschiedensten Völkern als nächtlicher Wächter und besonders als Wecker der Schlafenden, so bei den alten Persern, Juden, Römern, Germanen, Eingeborenen der Neu-Hebriden. Bei den Persern und Arabern weckt der Hahn die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zur Frömmigkeit [6]). Der Hahn ist nicht nur wegen seines Krähens beim ersten Morgengrauen, sondern auch wegen seines großen roten Kammes als Apotropäum angesehen worden. Rote Farbe hält nämlich die Dämonen fern, weshalb schon der Hahnenkamm an sich als Dämonen verscheuchendes Mittel angewendet wird [7]). Diese apotropäische Wirkung, die man zunächst dem Hahn zugesprochen hatte, hat man sekundär dem Huhn (dem männlichen und weiblichen) überhaupt zugeschrieben.

---

[1]) Bund. 19, 33. 28, 41, Saddar 32, 5 f., Gōšt i Friyān II 25—26.

[2]) Saddar 34, 3 f., Šāyast 10, 8.

[3]) Midraš Wajjiqrā R. Par. 5. Nach T. Jōmā 21a soll man morgens vor dem Hahnenkrähen nicht ausgehen, da man sonst von den Dämonen beschädigt werden könnte. Nach Jelamdēnu P. Pequdā § 3 vernimmt der Hahn allein das Klagen einer Seele. [4]) Am Urquell IV 211.

[5]) Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer S. 51 ff. In Österreich und Rußland flieht der Teufel durch Hahnenkrähen (Vernaleken, Mythen u. Bräuche in Österreich S. 81, de Gubernatis, Thiere in der indogerm. Mythol. 1874, 557). Ein altgriechischer Schriftsteller sagt: „Wenn der Hahn kräht, flieht jeder Dämon" (Boissonade, Anecdota Graeca III 445 Z. 4, vgl. E. Fehrle, Schweiz. Arch. f. Volksk. XVI 1912, 65). In dem Kräuterbuch von H. Bock, Straßburg 1551, 403 findet sich das Bild eines vor einem Hahn fliehenden Dämons. Auch bei den Mohammedanern ist der Hahn ein Apotropäum (T. Canaan, Aberglaube ... im Lande der Bibel 1914, 56 A. 1). Zur Verscheuchung des Dürre verursachenden Dämons hält eine alte Frau, die umgekehrt auf einem Esel sitzt, einen krähenden Hahn in der Hand. Von einer singenden Menge begleitet, wird sie zum Schēch geführt, der sie mit Wasser bespritzt (Canaan a. a. O. 38).

[6]) Vgl. Scheftelowitz a. a. O. S. 51. Bei den mittelalterlichen Persern vgl. Firdōsī I 21, 6. [7]) Vgl. Scheftelowitz a. a. O. 54.

§ 32. Ziegenopfer als Apotropäum. Anstelle eines Menschen, den sich eine Gottheit zum Opfer bestimmt oder dessen Untergang ein Dämon herbeizuführen beabsichtigt, kann nach dem primitiven Glauben auch ein Tier treten, womit sich diese überirdischen Wesen zufrieden geben. Die Ziege ist wegen ihrer Hörner als Opfer für die Dämonen bevorzugt worden, da sie zugleich ein Apotropäum ist[1]. Als Substitut für einen alten Mann, der dem Todesdämon verfallen sollte, hatten die Dämonen von Yima eine Ziege verlangt[2]. Die Ziege gilt in Indien als Apotropäum. Eine schwarze oder braungelbe Ziege im Hause schützt dasselbe vor Dämonen (Mahābh. 13, 131, 10f.). Verscheidet ein Hindu am Samstag, so ist dieses ein Zeichen für die lebenden Verwandten, daß einer von ihnen noch im selben Jahre sterben werde. Nur dadurch kann dieses zunichte gemacht werden, daß als Stellvertretung ein Ziegenbock bezw. ein Widder oder ein Huhn lebendig verbrannt wird[3]. Bei der Grundsteinlegung eines Hauses pflegte der alte Inder als Substitut für ein ursprüngliches Menschenopfer eine weiße Ziege oder eine schwarze Kuh zu opfern[4]. In Bengalen opfert man den Flüssen Ziegen, damit sie die Bewohner nicht mit einer Überschwemmung heimsuchen[5]. Ebenso wird bei den dravidischen Stämmen die zürnende Dorfgottheit durch eine Ziege, ein Schwein oder ein Huhn besänftigt[6]. Im Tempel der Kali zu Kalkutta war es vor der englischen Herrschaft noch Sitte, zum Jahresfest dieser Göttin einen Menschen zu opfern. Seitdem aber die Engländer das Menschenopfer verboten haben, pflegt ein beim Opfer fungierender Priester bei diesem Feste einen Knaben in den Armen zu halten; ein anderer Priester hält als Ersatz für das Kind, das früher geopfert worden wäre, ein Zicklein auf dem Arme, dem dann die Kehle durchschnitten wird[7]. In Babylonien wurde dem Krankheitsdämon, der einen Menschen schwer gefährdete, als Ersatz für den Patienten ein Opfertier angeboten. So heißt es in einem Beschwörungstexte: „Das Lamm als Ersatz für einen Menschen, das Lamm hat er für sein Leben gegeben; den Kopf des Lammes hat er für den Kopf des Menschen gegeben, die Brust des Lammes hat er für die Brust des Menschen gegeben[8]." Auch im jüdischen Volksglauben herrschte die Auffassung, daß die Dämonen als Stellvertretung eines Menschen ein Tier hinnehmen. So heißt es im Talmud:

[1] Vgl. Scheftelowitz, Hörnermotiv, Arch. f. R. W. XV 474ff.

[2] Mēn i χrat 27, 33. Obgleich es gemäß der offiziellen Religion den Gläubigen verboten war, Ahriman zu opfern, pflegte man dieses dennoch zu tun. Aus der Zeit des Kambyses und Xerxes I. ist die persische Sitte belegt, dem Gotte der Unterwelt (= Ahriman) Menschenopfer darzubringen, indem man sie lebendig begrub (Herod. III 34f.; VII 114). Diese Menschenopfer wurden deshalb lebendig begraben, weil die Beerdigung von Leichnamen verboten war.

[3] J. A. Dubois, Hindu Manners and Customs 1899, 505.

[4] Gobhila Gṛhya S. IV 7, 27f., vgl. auch Winternitz, Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern, in Sitz.-Bericht d. Anthrop. Ges. Wien, 14. April 1887, 8.

[5] Crooke, Natives of Northern India 1907, 228.

[6] Crooke, Popular Religion ... of Northern India² I 98.

[7] Vgl. S. J. Curtiß, Ursemitische Religion 1903, 243f.

[8] M. Jastrow, Religion Babyloniens u. Assyriens 1905, I 351; Ungnad in Greßmann, Altor. Texte I 101.

„Wenn sich jemand vor Dämonen ängstigt, so spreche er: Die Ziege im Schlachthause ist fetter als ich[1]." Den Römern galt die Ziege als ein Tier der Unterirdischen[2].

5. Kapitel. Bedeutungsvolle Zeichen.

§ 33. Gerade und ungerade Zahlen. Die ungeraden Zahlen gelten im Kultus und Zauberritual der arischen Völker, der Iranier und Inder, als heilvoll, ebenso diejenigen geraden Zahlen, die sich durch eine ungerade Zahl dividieren lassen[3]. Das zum altiranischen Gottesdienst verwendete Barəsman-Zweigbündel darf aus drei, fünf, sieben oder neun Zweigen bestehen[4]. Rings um die Stelle, an der er seine Fingernägelabschnitte oder Haarabfälle vergräbt, zieht der Zarathuštragläubige mit einem Messer drei, sechs oder neun Umfurchungen und spricht dabei ebensooft eine Beschwörungsformel[5]; alsdann können die Dämonen sich nicht dieser im Zauber wichtigen Bestandteile bemächtigen. Es gibt dreiunddreißig gute Handlungen[6]. Bei einem Leichenbegängnis müssen im alten Indien die Männer, die die Leiche tragen, in ungerader Zahl sein. Nachdem der Leichnam verbrannt ist, werden die Knochenreste „nach dem zehnten Tage der schwarzen Monatshälfte an den ungeraden Tagen" beigesetzt[7]. Das Manenopfer (śrāddha) soll an einem Tage des Monats, der eine ungerade Zahl hat, stattfinden, wozu eine ungerade Zahl von Brahmanen

---

[1]) Megillā 3a, Sanhedrin 94a. Die heidnische Auffassung, daß ein Dämon durch ein Opfer besänftigt werden könnte, liegt auch in Pirqē de R. Eliezer c. 46 vor: „An dem Tage, da das Gesetz offenbart wurde, sprach Samael vor dem Ewigen: Herr der Welt! Über alle Sternenanbeter hast du mir Erlaubnis erteilt und über Israel willst du mir keine gewähren? Siehe, entgegnete ihm Gott, du hast die Erlaubnis über sie am Versöhnungstage; sonst aber mögen sie Sünden haben oder nicht, ist dir die Erlaubnis über sie entzogen. Deshalb pflegen die Israeliten ihm am Versöhnungstage Bestechung zu geben, damit er das Opfer Israels nicht vereitle, wie es heißt Lev. 16, 8: 'Ein Los für den Ewigen und ein Los für Azazel'. Das Los für den Ewigen ist ein Ziegenbock und das Los für Azazel ebenfalls ein Ziegenbock, an welchem aber alle Sünden Israels haften." In der Bibel ist das Opfer an Dämonen zwecks Beschwichtigung derselben umgewandelt in ein Opfer an Gott. So baute David an der Stelle, wo sich der Engel der Pest (= Pestdämon) befand, einen Altar und opferte dem Herrn. „Und das Sterben wurde abgewehrt von Israel" (2. Sam. 24, 16. 18. 25).

[2]) Wissowa, Religion der Römer 191. Weil die Ziege besonders zur Beschwichtigung der Dämonen geopfert wurde, ist sie in manchen Kulten ein dämonisches Tier geworden (vgl. Gruppe, Griechische Mythologie 822ff., Kropatscheck, De amuletis [Diss.] Münster 1907, 21f.).

[3]) Die drei ist wohl deshalb von günstiger Bedeutung, weil eine schützende Hütte wenigstens aus drei Wänden besteht und Stuhl und Tisch mindestens auf drei Füßen ruhen. Die Fünf ist wegen der Anzahl der Finger der Hand bedeutungsvoll. Gilt doch die fünffingrige Hand bei vielen Völkern als Amulett. Zur Geschichte der Zahlen vgl. auch O. Weinreich, Triskaidekadische Studien 1916.

[4]) Yasna 57, 6, Nirangistān 40 [5]) Vend. 17, 6f.

[6]) Mēn i Xrat c. 37. [7]) Āśvalāyana Gṛ. IV 2, 2; 5, 1.

eingeladen werden muß[1]). Gewisse Gebete werden bei diesem Opfer dreimal wiederholt, und am Schlusse dieses Opfers gießt man als Manenspende drei Handvoll Wasser am Ufer eines Flusses aus[2]). Bei der Upanayana-Zeremonie schlingt der Knabe den heiligen Gürtel, welcher einen, drei oder fünf Knoten enthalten muß, dreimal um die Taille[3]). Dieser Gürtel ist aus dreifach geflochtenem Muñja-Gras hergestellt. Nach der Anlegung des Gürtels muß der Knabe 21 Stücke Brennholz für das Opfer zusammenbinden und daran noch drei Zweige befestigen[4]). Die erste Haarschur (cūḍākarman) eines Kindes darf nur vorgenommen werden im ersten, dritten, fünften oder siebenten Lebensjahre. Bei dieser Zeremonie wird das Kind mit dem Stachel eines Stachelschweines gekämmt, der drei weiße Flecken haben muß[5]). Der Schüler, der das Vrata-Gelübde auf sich genommen hat, muß es ein, drei, sechs, neun oder zwölf Jahre lang halten[6]). Wer gewisse Wünsche erfüllt sehen möchte, soll unter Hersagen von drei bestimmten Versen mit seinen Händen rings um das Feuer streichen und drei oder sechs Tagesmahlzeiten unberührt lassen[7]). Die Braut erhält vom Bräutigam eine aus drei Fäden gedrehte Schnur und von ihren Verwandten drei Amulette[8]). Die dreiunddreißig Gottheiten werden häufig als die „dreimal elf Gottheiten" bezeichnet[9]). Diese Anschauung von den ungeraden Zahlen findet sich auch bei anderen Völkern. In Ceram, Malakka, auf Borneo und Minahassa haben beim Wahrsagen nur ungerade Zahlen Glück[10]). Auch bei den Siamesen sind die ungeraden Zahlen von günstiger Bedeutung, dagegen halten sie die geraden Zahlen für Unglück kündend[11]). Im Zauberritual der jakutischen Schamanen spielen die ungeraden Zahlen eine wichtige Rolle[13]). Ebenso betrachten die Araber und die Türken die ungeraden Zahlen als glückverheißend[12]), und ist dem Osmanen die Zahl „zwei" eine Unglückszahl[14]). Die Römer und Griechen hatten die gleichen

²) Hiraṇyakeśin Gṛ. 2, 4, 10, 1; Āśvalāyana Gṛ. II 5, 10ff., Śāṅkhāyana Gṛ. IV 1, 1. ²) Hiraṇyak. Gṛ. II 4, 12, 6f.

³) Śāṅkh. Gṛ. II 2, 1f., Hiraṇyak. Gṛ. I 1, 4, 4f., Pāraskara II 2, 8.

⁴) Hiraṇyak. Gṛ. I 1, 1, 17–19, Āpastamba Gṛ. IV 10, 11.

⁵) Śāṅkh. Gṛ. I 28, Pāraskara II 1, 1f., Āpastamba Gṛ. VII 16, 6.

⁶) Gobhila Gṛ. III 2, 1—4.

⁷) Gobhila Gṛ. IV 5, 5, Khādira Gṛ. IV 1, 1.

⁸) Śāṅkhāy. Gṛ. I 12, 6–8. ⁹) Hiraṇyak. Gṛ. II 7, 17, 4.

¹⁰) Globus Bd. 84, 231.

¹¹) E. Young, Kingdom of the yellow robe 1900, 106.

¹²) J. Goldziher, Arch. f. R. W. XIII 37 A. 3.

¹³) Goldziher, Globus Bd. 80, 31f.

¹⁴) F. K. Endres, Die Türkei 1916, 65. Auf diesem Aberglauben kann auch die weitverbreitete Vorstellung beruhen, daß Zwillingsgeburten unglückverheißend sind. Sie existiert z. B. bei den Babyloniern (Jastrow II 914f.), den alten Indern (Ath. Veda III 28, Kauś. S 109, 5; 110, 4; 111, 5), Ägyptern, den Schilluks im Sudan, Tonga-Negern (J. v. Negelein, Arch. Rel. Wiss. V 271–273, N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 89. 91). Dagegen sind Zwillinge in der israelitischen Vorstellung glückverheißend (Hohel. 4, 2. 5; Gen. 25, 23f.). In der babylonischen Astrologie deutet das Sternbild der Zwillinge im allgemeinen auf Unglück hin, nur wenn die großen Zwillinge „in dem Mondhof" stehen, bilden sie

Vorstellungen, vgl. Vergil, Eclogae VIII 75: „numero deus impare gaudet“, ferner Plinius N. H. XXVIII 5 und 15. Vor allem glaubten die Pythagoräer daran: „μηδ' ἐσθίειν διδύμων“ (Porphyrius, Vita Pythag.). Der Glaube an die unheilvolle Bedeutung der Zweizahl und deren potenzierte Formen herrschte um 300 n. Chr., wie uns der Talmud berichtet, besonders bei den Persern. Einem persischen Beamten, der im Gasthofe eines Juden eingekehrt war, werden ein Brot und zwei Glas Wein vorgesetzt. Als der Jude bald von seinem Tische das Brot wegnimmt, sodaß nur noch die zwei Gläser vor dem Perser standen, wird jener starr vor Entsetzen. Der Jude, der erst von einem Andersgläubigen auf den bei den Persern herrschenden Aberglauben aufmerksam gemacht wird, stellt schnell neben dem „Paarigen“ noch einen Gegenstand hin, worauf sich der Perser von seinem Schrecken langsam erholt[1]). Allmählich fand dieser Aberglaube zunächst bei den in Persien lebenden Juden Eingang. So wunderten sich im 4. Jahrhundert n. Chr. die babylonischen Gelehrten darüber, daß man an den beiden ersten Abenden des Pesaḥfestes vier Becher Wein trinken solle, da es doch feststehe, daß eine paarige Zahl unheilvoll sei[2]). Während um 200 n. Chr. die palestinensischen Weisen diesen Aberglauben noch nicht teilten, indem sie die Vierzahl der Becher festsetzten und ferner anordneten, einem Leidtragenden 10 Becher Wein vorzusetzen, nahmen die babylonischen Gelehrten des 4. Jahrhunderts selbst an der Zehnzahl Anstoß, die eine gerade Zahl und somit unglückbringend sei[3]). Es stand bei ihnen fest, daß nur ungerade Zahlen zum Heile gereichen. R. Abbaji lehrte, daß eine mit drei Knoten versehene Schnur die Krankheit zum Stillstande bringe, eine solche mit fünf Knoten Genesung bewirke und eine mit sieben Knoten versehene Schnur sogar gegen Zauberei helfe[4]). Nach Bamidbār Rabbā P. 14, 4 soll eine Sandale fünf oder sieben, neun, elf, dreizehn Nägel enthalten, auf daß ein Feind mit den Schuhabdrücken keinen bösen Zauber auszuüben vermag. Die palestinensischen Juden dagegen hielten sich um diese Zeit noch frei von dem Zahlen-Aberglauben[5]). In Babylonien kämpfte nur Rābā dagegen, er pflegte gewöhnlich seinen Gästen vier Glas vorzusetzen, und als einst ein Gelehrtenschüler, dem er gleichfalls die Anzahl gereicht hatte, zu Schaden kam, sagte er, das komme nur daher, weil er früher seinen Vortrag oft gestört habe[6]). In späteren Jahrhunderten suchten Gelehrte diesen im Judentum eingebürgerten Aberglauben auszumerzen, wie R. Šelōmō Ben-Aderet[7]) und R. Mēir aus Rotenburg[8]). Trotzdem sind einzelne religiöse Bräuche davon beeinflußt worden. Am siebenten Tage des Sukkōt-Festes sind für die Zeremonie des

---

ein gutes Vorzeichen (Jastrow II 657, 680). Nach Tanḥumā (ed. Buber) P. Jitrō empfingen die Israeliten gerade unter dem Sternbild „Zwillinge“ die Tōrāh.

[1]) Bābā Meṣi'ā 86a. [2]) Pesāḥim 109b. [3]) Pesāḥim 110a.

[4]) Šabbāt 66b, Jer. Šabbāt 8b. Zur Vertreibung des Krankheitsdämons Merijā werden von bestimmten Pflanzensorten je 7, 5, 3 und eine Handvoll genommen (Giṭṭin 69a). [5]) Pesāḥim 110b. [6]) Pesāḥim 110a.

[7]) Šeelōt u-tešubōt, Wien 5572, Bl. 50b § 213. [8]) Tašbeṣ § 552.

Weidenschlagens eine oder drei Weidenruten vorgeschrieben[1]). So werden die Schaufäden an den Ecken des Gebetmantels durch fünf Knoten in vier Abschnitte geteilt, von denen der erste Abschnitt siebenmal, der zweite neunmal, der dritte elfmal und der vierte dreizehnmal mit einem langen Faden umwickelt ist[2]). Das Schlußgebet am Jōmkippur besteht aus drei Versen, von denen (nach polnischem Ritus) der erste Vers einmal, der zweite dreimal und der dritte siebenmal rezitiert wird.

§ 34. Erforschung der Zukunft mittels Stäbchen. Der Brauch, mittels Stäbchen die Zukunft zu erforschen, ist nicht nur bei den Persern[3]) vorhanden gewesen, sondern auch bei den Skythen (Herodot 4, 67), Slaven[4]), Germanen[5]), Griechen[6]), Chinesen, Primitiven[7]) und bei den Hebräern. Allerdings hielt die offizielle israelitisch-jüdische Religion diesen Brauch für sündhaft[8]). Reste des altgermanischen Brauches waren bis in der Neuzeit in Gera vorhanden. Dort schüttelte man drei Stäbchen, die auf einer Seite weiß, auf der andern schwarz waren. Kamen mehr weiße Seiten nach oben, so kündigten sie Glück an, andernfalls bedeutete es Unglück[9]).

Wir sehen, wie sich im jüdischen Volksglauben manche primitive Vorstellungen erhalten haben, die, obgleich sie von bedeutenden Schriftgelehrten als heidnisch bekämpft wurden, dennoch zum Teil von manchen Rabbinen anerkannt wurden. „Um uns vollständig vom Aberglauben fernzuhalten" — sagt Maimonides[10]) —, „untersagt uns die jüdische Religion die Aneignung jeder heidnischen Sitte, selbst solcher, die nur lose Beziehungen zum Götzendienst haben und überhaupt alle Handlungen, die im Widerspruch mit der gesunden Vernunft stehend, als heilvoll angesehen werden, insofern nach dem Volksglauben besondere und geheimnisvolle Kräfte mitwirken. Daher heißt es Lev. 20, 23: 'Wandle nicht nach den Satzungen der Heiden'. Das ist es, was unsere Rabbinen (Tos. Šabbāt c. 7—8, Šabbāt 67a) als „Bräuche der Emoriter" bezeichnen, die ein Zweig des Aberglaubens sind, weil man ihren Grund nicht mit dem gesunden Ver-

1) Sukkā 44b. Von den späteren Rabbinen sind dagegen fünf Ruten festgesetzt worden (Abraham Danzig, Ḥokmat Ādām § 152).

2) Ōrāḥ Ḥajjim § 11, 14. Im altisraelitischen Glauben ist die Dreizahl von günstiger Vorbedeutung, vgl. Gen. 15, 9; 2. Kö. 20, 5; Hos. 6, 3; Esth. 4, 16; Ex. 19, 11; Jalquṭ Jes. 2, Abschn. 12. Ebenso ist der Priestersegen dreiteilig (Nu. 6, 24f.).

3) Dinon in Schol. zu Nicanders Theriaca (Fragm. Hist. Graec. II 91).

4) Vernaleken a. a. O. 322.

5) Tacitus, Germ. 10, Müllenhoff, Zur Runenlehre 1852, 28ff., Simrock Mythol. 539.

6) C. Clemen, Reste der primitiven Religion 58; Hermann, Altert. d. Griechen 1857, 247.

7) Tylor, Primitive Culture I[5] 125f., Polack, Manners and Customs of New Zealanders I 1840, 270f., R. Taylor, New Zealand and its Inhabitants 1870, 205.

8) Hosea 4, 12, Benzinger, Realencyclopädie d. Prot. Theol. XI[3] 643; Tōsiftā Šabbāt VIII § 4, Mišnā 'Abōdā zārā XI 7; vgl. aram. גְזָזָא 'abgeschnittener Zweig, Los'.

9) Hahn, Gesch. v. Gera I 65.

10) Mōreh Nebukim III 37.

stande einsieht, und die Menschen zu Zauberkünsten verleiten." Dieses Bestreben, die Religion von den primitiven Anschauungen zu säubern, findet sich auch nicht im späteren Parsismus.

6. Kapitel. Gleichartige Mythen.

§ 35. Schlinge und Netz als Götterwaffe. Gemäß dem Glauben der primitiven Völker waren die Götter mit Waffen ausgerüstet, die den menschlichen ähnlich sind. Die menschliche Kultur wird auf die göttliche projiziert. Daher sind viele Götter mit Schlingen und Netzen ausgestattet, womit sie ihre Feinde überwältigen. Der altpersische Gott Vərəϑrayna fesselt die Hände der feindlichen Krieger auf den Rücken[1]). Der Todesdämon Astōvīδōtūš bindet den sterbenden Menschen mit der „Schlinge des Todes" (dərəzā mərəiϑyaoš)[2]). Gemäß dem iranischen Epos Firdōsī hat Ahriman ein Netz. Während Tus und Feribur die Burg des Dēv Bahman angreifen, spannt der mächtige Ahriman sein luftgleiches Netz aus[3]). Ebenso ist der Gott des Schicksals mit Schlinge und Netz versehen: „Der weltvernichtende Löwe und der Drache können sich auch nicht vom Netze des Schicksals befreien[4])." „Derart ist die Weise des erhabenen Schicksals: In seinen Händen ist das Diadem und auch die Schlinge. Sobald einer fröhlich mit der Krone sitzt, rafft es (das Schicksal) ihn mit dem Werkzeuge seiner Schlinge vom Throne hinweg[5])." Die indischen Götter und Dämonen sind gleichfalls mit Schlingen und Netzen bewaffnet. „Fern mögen die Schlingen, fern die Sünden sein, o Götter, nicht fanget mich ein wie einen Vogel bei der Brut", fleht der fromme Inder[6]). Varuṇa, der über das Recht wacht, fängt die Schuldigen in seiner Schlinge[7]). So wird der Lügner von den Schlingen dieses Gottes gefesselt: „Alle deine glänzenden sieben mal sieben Schlingen, o Varuṇa, welche dreifach gelockert bereit stehen, mögen denjenigen, der die Unwahrheit spricht, fesseln; denjenigen aber, der die Wahrheit spricht, mögen sie freilassen. Mit hundert Schlingen umschließe ihn, o Menschenwächter, nicht möge von dir der Lügner freigelassen werden[8])." Durch die Schlinge dieser Gottheit ist man der Quere und der Länge nach gefesselt[9]). Daher fleht der in Schuld geratene Mensch um Befreiung von Varuṇas Fessel[10]). Die Ādityās stellen dem Frevler Schlingen: „O ihr verehrungswürdigen Ādityās, die Schlingen, die ihr dem Frevler gestellt habt, diese möge ich passieren wie ein Rosselenker mit

---

[1]) Yašt 14, 63.

[2]) Yasna 53, 8, Vend. 5, 8 f.; 19, 29; Aog. 57, Dādistān 23, 3; 32, 4, Mēn i xrat II 161.

[3]) Šāhnāme II S. 758 Vers 136 (ed. Vullers), ferner die Übersetzung von Schack S. 424. [4]) Šāhnāme I S. 97 Vers 665 (ed. Vullers).

[5]) Šāhnāme I S. 512 Vers 1324—25 (ed. Vullers). [6]) Rgv. II 29, 5.

[7]) Rgv. I 24, 15; VI 74, 4; VII 65, 3; X 85, 24.

[8]) Atharvaveda IV 16, 6 f. [9]) Atharvaveda XVIII 4, 70.

[10]) Atharvaveda VI 121, 1. 4.

seinem Wagen; unversehrt mögen wir im weiten Schutze stehen[1])." Der indische Kriegsgott Indra besiegt die feindlichen Heere mit einem Netze. In einem Beschwörungsliede, mittels dessen man ein feindliches Heer zu besiegen vermag, heißt es: „Der Luftraum war das Netz, die großen Himmelsgegenden waren die Stäbe des Netzes. Nachdem Indra mit diesem Netze das Heer der Feinde umhüllt hatte, zerstreute er es. Erhaben ist wahrlich das Netz des erhabenen kraftvollen Indra. Mit diesem Netze drücke nieder alle Feinde, so daß nicht ein einziger von ihnen befreit werden möge. Erhaben ist, o Indra, Held, das dir, dem Erhabenen, gehörige Netz, der du Tausenden gewachsen bist und hundertfältige Kraft besitzest. Mit diesem Netze hat Indra Hunderte, Tausende, Zehntausende, Millionen getötet, indem er damit das Heer umhüllte. Diese große Welt war das Netz des großen Indra. Vermittels des Netzes des Indra umhülle ich alle jene Männer mit Finsternis[2])." Der Totengott Yama hat eine Fangschlinge, womit er die Seelen der Menschen einfängt[3]). Die Schlingen des Yama (yamasya paḍbīśa) werden gewöhnlich „Schlingen des Todes" (mṛtyupāśās) genannt[4]). Der fromme Opferdarbringer streift „alle Schlingen des Todes" von sich ab und „wird so zu seinem Heile erlöst"[5]). Die Göttin Durgā ist ausgestattet mit Schlinge, Bogen, Schwert und Pfeil[6]). Die buddhistische Göttin Sitātapatrā hat in ihren Händen Schlinge, Bogen, Pfeil, Donnerkeil und Haken[7]). Infolge dieses Glaubens herrscht bei den Nāga-Stämmen von Manipur die Anschauung, daß ein Strick, den man im Traume sieht, die Schlinge des Todes andeutet, der man bald anheimfällt[8]). Sämtliche indische Dämonen sind mit Verderben bringenden Schlingen und Netzen ausgestattet. Sie heißen: „Die mit ehernen Netzen versehenen, zauberkundigen Asuras, die gekrümmt mit ehernen Schlingen umherwandeln." Besonders gefürchtet sind die Schlingen des weiblichen Dämons des Verderbens, Nirṛti. Man fleht sie an, sie möge die Schlingen, mit denen sie den Menschen gefesselt hat, wieder lösen; oder man wendet sich zu diesem Zwecke an die Schutzgötter: „Ihr da möget uns von den Schlingen der Nirṛti und der großen Not befreien[10])." Gewisse Lieder haben die Zauberkraft, vor der verderblichen Schlinge der Nirṛti Schutz zu verleihen: „Wir befreien dich von den Schlingen der Nirṛti kraft eines göttlichen Wortes. Hebe dich hinweg von hier; falle nicht, o Mann, abstreifend die Fessel

---

[1]) Rgv. II 27, 16; vgl. auch II 29, 5; VI 74, 4; X 85, 24; VII 65, 3.

[2]) Atharvaveda XVIII 8, 5–8. 16.

[3]) A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus, Leipzig 1900, 170.

[4]) Atharvaveda VII 112, 2; VIII 2, 2; 10, 16; XVII 30; mṛtyoḥ pāśās Atharvaveda III 6, 5, mṛtyoḥ paḍbīśa VIII 1, 4; XVI 8, 27.

[5]) Ait. Brāhm. 3, 14. Nach Kāṭhaka Upan. 1, 18 vermag derjenige, der bei Lebzeiten das Naciketas-Opfer verrichtet, sich von den Schlingen des Todes zu befreien und in die Himmelswelt zu kommen.

[6]) Katalog d. Ethnogr. Reichsmuseums, Leiden 1909, B. X 70.

[7]) F. W. K. Müller, Uigurica II (1910) 50.

[8]) Hodson, Nāga-tribes of Manipur, London 1911, 131.

[9]) Atharvav. XIX 66, vgl. auch XVI 8, ferner druhaḥ pāśa Rgv. VII 59, 8; Atharvav. II 10, 6.

[10]) Atharvav. VI 84, 3; XIX 44, 4; I 31, 2.

des Todes[1])." Nirṛti will gegen den Priester (Hotar), wenn er mit dem Opfer fertig ist, die Schlingen werfen, allein durch das Rezitieren eines Liedes macht er sich von denselben wieder frei[2]). Um die Schlinge dieser Dämonin von sich abzustreifen, hält man einen Strick aus Gras fest in der Hand und spricht dabei: „Die Fessel, die dir die Göttin Nirṛti um den Nacken gebunden hat, die unauflöslich ist, diese binde ich dir los zum Leben, zur Munterkeit und Kraft. Iß nun rührig Nahrung, die dir keine Beschwerden verursacht. Verehrung sei dir, sehr ungestüme Nirṛti, löse die ehernen Fesseln[3])." Der Mensch wird dadurch krank, daß ihn irgend ein Krankheitsdämon gefesselt (baddha) und festgeknebelt (suyata) hat[4]). Wer von den Schlingen des weiblichen Dämons Viśvavārā gebunden ist, vermag sich durch folgenden Spruch zu lösen: „Was von dir gebunden ist, o Viśvavārā, welche Schlinge und welcher Knoten gemacht ist, diese löse ich los mittels eines Wortes, wie Bṛhaspati den Bala loslöste. Sie spannte aus, sie schnürte zusammen, sie machte dir die Knoten fest; mit Indras Hilfe lösen wir auf die Knoten wie ein kundiger Schlächter es tut[5])." Man sucht sich durch ein Amulett vor den vier Stricken der Grāhi zu schützen[6]).

Bei den Griechen und Römern begegnen uns dieselben Vorstellungen. Artemis hat den Beinamen Δικτύννα „die mit Netzen versehene". Hephaistos hatte sich ein unsichtbares Netz gefertigt, worin er seine treulose Gattin und ihren Geliebten Ares fängt[7]). Der Mensch wird in das endlose Netz der Ate verwickelt[8]). In Sophokles' Trachinierinnen heißt es: „Wenn ihn die tückische Ananke mit des Kentaurs Blutnetz qualvoll umstrickt hält, ... wie soll er den heutigen Tag überleben[9])!" Wenn bei Aeschylus Agam. 1382 Klytaimnestra dem Gatten ein Netz überwirft, so kann uns dieses veranschaulichen, wie ursprünglich die Vorstellung entstehen konnte, daß der Todesdämon dem Menschen ein Netz umwirft[10]). Der „Strick des Todes" (mortis laquei) findet sich auch im römischen Glauben[11]). Die germanischen Todesgöttinnen ziehen die Toten an einem Seile gebunden fort. Sie sind mit „Stricken und Netzegarne" versehen[12]). Die germanischen Kriegsgöttinnen spannen über die Feinde ihr Gewebe aus und bringen so die feindlichen Krieger zu Fall und fesseln dieselben[13]). Die Meeresgöttin Rān, die mit einem Netz bewaffnet ist, zieht die in ihr Wasserbereich kommenden Menschen mit ihrem Netze an sich und raubt sie aus[14]). Über jeden Menschen ist das Netz der Nornen geworfen, und wem sie übel-

[1]) Athar. VIII 1, 3–4. [2]) Ait. Brāhm. 4, 10.
[3]) Atharvav. VI 63, 1 f. [4]) Atharvav. VI 111, 1; 14, 2; II 8,,1; III 7, 4.
[5]) Atharv. IX 3, 2 f. [6]) Atharv. XIX 45, 5.
[7]) Odyssee VIII 275 ff., Ov. Met. IV 176 ff. [8]) Aeschylos Prom. 1081.
[9]) Zielinski, Philologus N. F. Bd. 35, 602 f.
[10]) Vgl. O. Gruppe, Griech. Myth. II 1283 A. 4.
[11]) Vgl. Horaz, Carm. III 24, 8. Dazu zitieren Kießling-Heinze in ihrer Ausgabe Ilias II 111: ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ.
[12]) J. Grimm, Deutsche Myth. II 705, III 254.
[13]) Aegisdrecka 49 f., R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 1910, 158. 160.
[14]) Sigurdarquida II 1, J. Grimm, Deutsche Myth. I 259.

gesinnt sind, den bringen sie zu Fall[1]). Im altdeutschen Volksglauben wird auch dem Teufel Band und Strick zugeschrieben — eine Anschauung, die der germanischen Mythologie entstammt[2]).

In dem primitiven Glauben der Völker Afrikas, Amerikas und Polynesiens herrschen die gleichen Vorstellungen. Die Ewe-Neger glauben an die Fesseln des Krankheits- und Todesdämons. Eine Beschwörungsformel lautet: „Ich befreie dich von den Fesseln des Todes, ich befreie dich von den Fesseln der Krankheit, ich befreie dich von allem Leid[3])." Der Indianer fleht die göttliche Himmelsspinne an, daß sie die Seele des Feindes mit ihrem Gewebe umgarne und sie fortzerren möge ins Totenland. Dagegen betet ein verliebter Indianer zu derselben Gottheit, sie möge die Liebe seines Mädchens mit ihrem himmlischen Gewebe umgeben, so daß die Liebesleidenschaft nicht durch die Maschen des Gewebes entweichen kann[4]). Die Götter der mexikanischen Ureinwohner haben Schlingen und Stricke, womit sie den Sünder vernichten[5]). Ebenso haben manche Gottheiten der Hopi-Indianer Schlingen in der Hand, mit denen sie denjenigen, der ihnen keine Opferspeise verabreicht, fesseln[6]). Die Eingeborenen auf Tahiti glauben, schwere Krankheiten würden dadurch hervorgerufen, daß Dämonen ihr Inneres zusammengeschnürt hätten[7]). Auf den Danger-Inseln herrscht die Vorstellung, daß der Totengott Vaerua die Seelen der Sterbenden mit einer Schlinge fange und sie in das Schattenreich entführe. Sobald jemand schwer krank wird, wird von dem Baume aus, der die Hütte des Kranken überschattet, eine Schlinge herabgehängt. Wenn nun ein Insekt oder ein kleiner Vogel durch die Schlinge fliegt, so glaubt man, daß die Seele in der Gestalt eines Insekts oder Vogels in der Schlinge gefangen sei und bald vom Seelengott fortgeschleppt werde[8]). In Australien wird neben den Sterbenden eine Schnur gelegt. Wenn er den letzten Atemzug ausgehaucht hat, wird sie ihm zwei- oder dreimal um den Hals gewickelt. Das ist der Strick des Todes, mittels dessen er ins Jenseits gezogen wird[9]).

Bereits die alten Sumerer glaubten, daß die Götter mit Schlinge und Netz bewaffnet seien. Bei ihren Schwüren riefen sie das gefürchtete Netz der Götter an. In einem Vertrage, den Eannatum, der Fürst von Lagaš mit dem Herrscher von Umma geschlossen hat, heißt es: „Wenn diese in späterer Zeit ihr gegebenes Wort brechen sollten, so möge das große Netz des Gottes Enlil, bei welchem sie ihren Eid geschworen haben, das Volk Umma niederwerfen. . . . Wenn diese in späterer Zeit ihr gegebenes Wort brechen sollten, so möge das große Netz des Gottes Ninkharsag, bei

[1]) Quida Helga 3f., W. Golther, Handb. d. germ. Myth. 1895, 105.
[2]) Grimm a. a. O. II 845f.
[3]) Intern. Arch. f. Ethnographie XIV (1901), 2.
[4]) 7th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol. Washington 1891 S. 340. 342. 344. 383. [5]) K. Th. Preuß, Globus Bd. 83, 271.
[6]) 21th Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol. 1903, 74 u. Pl. XI.
[7]) W. Ellis, Polynesian researches I 363.
[8]) W. Wyatt Gill, Life in the Southern Isles, London 1876, 181f.
[9]) Frobenius, Weltanschauung 1898, 167.

welchem sie ihren Eid geleistet haben, das Volk Umma niederwerfen." Auch den Mondgott Enzu ruft Eannatum an, daß er das Volk Umma mit seinem Netze überwältigen solle, falls es die Grenzen seines Landes überschreite. Der Gott Ningirsu hat in seiner Rechten eine Keule und in seiner Linken ein gewaltiges Netz, worin die Feinde gefangen sind[1]). Den babylonischen Göttern ist gleichfalls das Netz eigen. Die göttlichen Helfer der Tiamat geraten in Marduks Netz: „Ins Netz wurden sie geworfen, in der Schlinge saßen sie[2]). Tammuz wird „Herr des Netzes" genannt[3]), und der Sonnengott Šamaš hat ein Fangnetz und eine Schlinge[4]). Die Macht und Furchtbarkeit einer Gottheit wird geschildert als „ein Netz, das an den Waldessaum gelegt ist, eine ausgebreitete Schlinge, die am Meere ausgestreckt ist, aus deren Maschen der Fisch nicht entkommt, in deren Garn der Wildochs gefangen wird, in deren Netz der Mensch gefangen wird[5])". Der Gott Ninib trägt den „Fallstrick der Schlacht"[6]). Auf einer babylonischen Skulptur ist ein Gott dargestellt, der auf die Feinde des Königs das engumschließende Netz geworfen hat[7]). Von dem Gotte Bel heißt es: „Vater Bel, du wirfst das Netz, und jenes Netz wird ein feindliches Netz[8])." Der heilbringende Gott Nisaba wird angerufen, daß er die Krankheitsdämonen mit seinem Netze einfangen möge[9]). Selbst die Dämonen haben Netze[10]). Die Krankheitsdämonen fesseln den Menschen: „Sie spannen ihr Netz aus; wo der Zorn der Götter lastet, da stürzen sie hin mit lautem Geschrei. Einen Menschen, von dem sein Gott gewichen, überfielen sie, wie mit einem Gewande umhüllten sie ihn, gingen auf ihn los, mit Gift spritzten sie ihn voll, seine Hände banden sie, seine Füße fesselten sie[11])." Darum werden in den Beschwörungshymnen die Götter angefleht, sie mögen die Fesseln der Krankheitsdämonen lösen[12]). Nach arabischer Anschauung zieht der Todesdämon den Menschen am Seile fort[13]). In einem abessynischen Zaubertext ist ein Dämon mit dem bösen Netz erwähnt[14]).

Auf solche mythologische Vorstellungen gehen im letzten Grunde auch einzelne symbolische Bilder des Alten Testaments zurück. Die Metapher חבלי מות „Stricke des Todes" und מוקשי מות „Schlingen des Todes"[15])

---

1) L. W. King, History of Sumer and Akkad, London 1910, 128f. 131, Fig. 46; E. Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien 1906, 82f.

2) Ungnad in Greßmanns Altor. Texten I 18 Zeile 112.

3) H. Zimmern, Babylonische Hymnen u. Gebete 2. Ausw. 1911, 12.

4) Zimmern a. a. O. 25, Jastrow, Religion d. Babyl. u. Assyrer I 432.

5) Jastrow a. a. O. II 49. 6) Jastrow I 461.

7) King a. a. 220f. 8) Jastrow II 15.

9) R. C. Thompson, Semitic Magic 1908, 123f.

10) P. A. Schollmeyer, Sumer.-babylonische Hymnen 1912. 39 Zeile 45; Ungnad in Greßmann, Altor. Texte I 71, R. C. Thompson a. a. O. 84.

11) O. Weber, Die Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern u. Assyrern 1906, 15.

12) H. Zimmern, Babyl. Hymnen 1905, 14, 27; ders. Beitr. zur Kenntnis d. babylon. Religion 1900, 33. 13) Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. III 164.

14) Ztschr. f. Assyr. 24, 66.

15) 2. Sam. 22, 6; Ps. 18, 5f.; 116, 3, Mišle 13, 14; 14, 27. In Hiob 18, 13 wird der Tod als ein Dämon aufgefaßt, dessen erstgeborener Sohn der Aussatz

sind das unvergängliche Spiegelbild einer mythischen Denkweise, die bestehen geblieben ist, nachdem ihr eigentlicher Sinn gänzlich geschwunden war. Ebenso ist die heidnische Idee von dem Netze der Gottheit in der monotheistischen Religion des Alten Testaments zu einem poetischen Bilde erstarrt, welches die strafende Gewalt Gottes andeutet: Hosea 7, 12: „Da sie (die Israeliten) so wandeln, werde ich (Gott) mein Netz über sie ausbreiten." Ez. 12, 13: „Und ich (Gott) werde mein Netz über ihn (den sündhaften Fürsten) ausbreiten, und in meinen Maschen wird er gefangen." Ez. 17, 19 – 20: „Darum spricht Gott der Herr: So wahr ich lebe, ich bringe meinen Eid, den er verletzt hat, und meinen Bund, den er gebrochen hat, auf sein Haupt. Und ich breite mein Netz über ihn aus, so daß er in meinen Maschen gefangen wird." Ez. 32, 3: „So spricht Gott der Herr: Ich breite mein Netz aus über dich vor vielen versammelten Völkern, daß sie dich in meinem Garn heraufziehen." Ēkā 1, 13: „Gegen meine Füße spannte er (Gott) das Netz aus." Hiob 19, 6: „Wisset nun, daß Gott mir unrecht getan hat und über mich sein Netz geworfen hat[1])." Aus der heidnischen Umwelt ist später in den jüdischen Volksglauben die Vorstellung, daß die Dämonen mit Schlingen versehen sind, eingedrungen. So lehrt R. Dōsa, daß im Verse Mišle 3, 26: „Gott wird deine Füße vor den Schlingen behüten", von den Schlingen der Dämonen die Rede sei[2]). Gemäß einem orientalisch-jüdischen Zauberbuch binden die Dämonen, die man zwecks Vernichtung seines Feindes anruft, mit sechs Knoten das Haupt, die Augen, den Mund, die Zunge, den Hals und die Luftröhre des Feindes[3]). Auch in altchristlicher Zeit begegnet man solchen Vorstellungen, vgl. Lucas 13, 16: ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς . . . οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου. Auf einem griechisch-christlichen Goldamulett stehen in aramäischer Sprache die Worte: „Gebunden hat die Augen deine Tochter des Fiebers[4])." Also auch hier tritt uns die Anschauung entgegen, Krankheiten würden dadurch hervorgerufen, daß ein böser Dämon einen Menschen oder seine Glieder bindet. Die heidnische Vorstellung, daß eine Gottheit Unheil stiftende Dämonen in Fesseln legt[5]), findet sich auch im spätjüdischen Volksglauben. Nach Bamidbār Rabbā Par. 23 hat Gott, bevor die Israeliten in das Land Kanaan zogen, den Schutzengel jenes Landes gebunden und niedergeworfen, wodurch die Kananiter ihrer Macht verlustig gingen. Nach Off. Joh. 9, 14ff. sind die Engel des Ver-

ist. Nach R. Berachja geht die Seele so schwer aus dem Körper, wie ein knotiger Strick durch ein kleines Loch gezogen wird (Wajjiqrā R. P. 4).

1) Der Ausspruch des R. Aqibā in Pirqē Ābōt 3, 20: „Ein Netz ist über alle Lebenden ausgebreitet" erinnert sogar an die germanische Vorstellung, nach welcher das Netz der Nornen über jedem Menschen hängt; vgl. ferner die indische Vorstellung: „Diese große Welt war das Netz des großen Indra (A. V. XVIII)." Nach Śvet. Up. 5, 3; 3, 1 hat Parameśvara das Netz über die Menschen geworfen, in dessen Maschen er sie gefangen hält, wie die Spinne die Mücken.

2) Jer. Pēā P. 1; Berēšit R. Par. 1 zu c. 1, 1; Jalquṭ Šemōt § 415.

3) Vgl. M. Gaster, Sword of Moses 1896, 51f.

4) M. Siebourg, Bonn. Jahrb. Bd. 118, 162.

5) Vgl. Schwartz, Ztschr. Ver. f. Volksk. II 197; III 448ff.

derbens gefesselt, die, wenn sie von den Schlingen befreit sind, die Menschen töten. Der böse Satan, der „Schlange" genannt wird, ist nur dann unschädlich, wenn er gebunden ist (Off. Joh. 20, 2f.). Ebenso suchen in der germanischen Mythologie die neun dämonischen Schwestern, sobald sie von ihren Fesseln befreit werden, das Menschengeschlecht mit Fieber heim[1]. Der Böses anrichtende Dämon Aždahāk wird von dem frommen Frēdūn gefesselt und an den Berg Dimāvand gebunden[2].

§ 36. Blendung feindlicher Krieger. Gottheiten schützen ihre Günstlinge vor feindlichen Truppen, indem sie diese in Blindheit versetzen. Nach Yašt 10, 48 verhüllt Mithra die Augen der ungläubigen Krieger in der Schlacht, so daß sie leicht besiegt werden. Die Inder flehen Indra an, daß er das gegen sie heranrückende feindliche Heer blende. „Dieses Heer, o ihr Maruts, das dem Feinde angehört, kommt zu uns herbei, gewaltig kämpfend; hüllet es ein in gottlose Finsternis, welche die Ordnung auflöst, damit niemand von ihnen seinen Nächsten erkenne; werdet blind, ihr Feinde, wie die kopflosen Drachen. O Indra vernichte gerade die Tüchtigsten unter euch dort, nachdem ihr vom Feuer gequält und vom Feuer in Verwirrung gebracht worden seid[3]." Als das feindliche Heer der Syrer gegen den Profeten Eliša heranrückt, um ihn gefangen zu nehmen, betet er zu Gott: „Schlage doch dieses Heer mit Blindheit!" und „Gott schlug es mit Blindheit gemäß den Worten Elišas"[4]. Ebenso werden auch die Sodomiten, als sie in feindlicher Absicht in das Haus Lots eindringen wollen, von den Engeln mit Blindheit geschlagen (Gen. 19, 11). Firdūsī Šāhnāme schildert, wie die Dēvs das iranische Heer des Königs Kaī Kāūs dadurch besiegen, daß dasselbe mittels eines Zaubers in dichte Finsternis eingehüllt und blind wird[5].

§ 37. Reste primitiver Tierverehrung. Im Parsismus und in den übrigen alten Religionen lassen sich noch Reste der primitiven Tierverehrung nachweisen[6]. So heißt es im Awesta (Yašt 14, 7): „Bei ihm stellte sich das zweite Mal ein, heranschwebend, Vərəϑrayna, der Sohn des Ahuramazda, in Gestalt eines anmutigen, mit goldgelben Hörnern verzierten Stieres, auf dessen Hörnern sich äußerte die göttliche Kraft." Dieser Gott verwandelt sich aber auch in einen Eber (Yašt 14, 15), einen Widder (Yašt 14, 23) oder in einen Bock (Yašt 14, 25). Auch Mithra erscheint in Gestalt eines Ebers mit scharfen Hauern (Yašt 10, 70)[7]. Wenn die dämonischen Tiere auf den Wandflächen in Persepolis sämtlich gehörnt sind[8], so dienen diese Hörner als Merkmale der überirdischen Kraft und Stärke. Spuren des altsemitischen Tierkultes sind noch in der Bibel nachzuweisen. Im Reiche Israel wurden zu Dan und Bethel Stierbilder ver-

---

[1]) Grimm, Deutsche Myth.² S. 1107.

[2]) Dīnkard IX 21, 10f. Der Gott Tištrya bindet die Pairikā mit 2 oder 3 Fesseln (yt. 8, 55). [3]) Vgl. Scheftelowitz, Apokryphen des Rgveda 1906, 106.

[4]) 2. Kön. 6, 18f. [5]) Vgl. die Übers. von L. v. Schack 1865, 133.

[6]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. XV 455ff.

[7]) Tištar hat im Kampf gegen Ahriman teils die Gestalt eines Stieres, teils die eines Rosses, teils die eines Mannes (Zādsparam VI 4).

[8]) Vgl. Darmesteter, Zend Avesta I 88, N. 31.

ehrt (1. Kön. 12, 28 ff.), ferner wird von der sündhaften Verehrung eines jungen Stieres (Ex. 32, vgl. Ps. 106, 20) erzählt; ein bronzenes Stierbild wurde im Ostjordanland gefunden. In Südarabien spielten Stierköpfe noch in jüngerer Zeit im Kulte eine bedeutende Rolle. Die phönizische Astarte hatte einen Kuhkopf[1]). Die Dämonen stellte man sich daher gewöhnlich gehörnt vor. Die Bibel verbietet es, die bocksgestalteten Dämonen zu verehren[2]). Daß dieser Kult in urisraelitischer Zeit vorhanden war, beweist 2. Chr. 11, 15. Die Feldgeister hatten bei den Semiten einen dem Bocke ähnlichen Kopf (τράγου τι φάσμα) wie die griechischen Satyren[3]). Die Beduinen nehmen an, daß die Dämonen der Wüste bocksgestaltig sind[4]). Im jüdischen Volksglauben lebten noch dieselben Anschauungen. Der Dämon, der sich auf den Aborten aufhält, hat die Gestalt eines Ziegenbockes[5]). Ebenso gleicht der Kopf des Dämon Qeṭeb Meriri einem Kalbe, an dessen Stirn ein Horn hervorragt[6]). Der Satan erschien einst dem David in Gestalt eines Hirsches[7]). „Der Engel der Finsternis (= Satan) gleicht dem Stiere" heißt es Pesiqtā Rabbāti[8]). Gerade im Dämonenglauben der verschiedenen Völker haben sich Reste des göttlichen Hörnermotivs erhalten. Die Dämonen (Rākṣasas) der Hindus und der Japaner haben häufig zwei Hörner[9]). Bei den Sundanesen hat der Todesdämon die Gestalt einer Ziege[10]). In Großrußland glaubt man, daß die Waldgeister goldene Hörner haben[11]). Die Manobas (Südamerika) stellen sich den Gott der Krankheiten, Sigbin, als ein gehörntes Ungeheuer vor[12]). Gemäß dem Volksglauben in Canabá (Zentralbrasilien) erscheint der Teufel oft als Bock oder Ochs[13]). Im Neugriechischen existiert ein dämonisches Wesen in Bocksgestalt[14]). Der altchristliche Glaube, daß der Teufel Hörner habe, ist ein Rest von der heidnischen Götter- und Dämonenvorstellung. So spießt der Teufel in Gestalt eines Ochsen einen Genossen des heiligen Martinus (4. Jhdt.) mit seinen Hörnern auf[15]). Die mittelalterliche Vorstellung von den Hörnern des Teufels haben auch die damaligen Juden übernommen. Nach Abraham Ibn-Ezra (12. Jhdt.) hat der Teufel zwei Hörner[16]). Auch die Zigeuner

[1]) Vgl. Scheftelowitz a. a. O. 452 f. Nach Midr. Ōtijjōt des R. Aqibā, Buchst. Kaf (Jellinek, Bêt hammidr. III 33) haben die Engel auf ihren Köpfen „Hörner der Pracht". Hier liegt babylonischer Einfluß vor.

[2]) Scheftelowitz a. a. O. 460; vgl. Jes. 13, 22, Jalquṭ § 94.

[3]) Photius, Excerpt. e. Jambl. hist. Babyl. c. 3 f., Rohde, Der griech. Roman² S. 394.

[4]) Doughty, Travels through Arabia II 100, 198, T. Canaan a. a. O. 15.

[5]) Berākōt 62 a.

[6]) Midr. Tanḥumā P. Nāšā c. 28; Bamidbar Rabbā P. XII. Nach Ta'anit 25 b, Jōmā 21 b gleicht der über die Gewässer gesetzte Engel Redyā einem Kalbe.

[7]) Talm. Sanhedrin 95 a. [8]) ed. Friedmann S. 95.

[9]) Arch. f. Rel. XV 460, vgl. auch Thomas, Encyclopaedia of Religions and Ethics I 517. [10]) Globus Bd. 44, 300.

[11]) Mannhardt, Wald- u. Feldkulte² II 145. [12]) Globus Bd. 71, 19.

[13]) K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 1894, 554.

[14]) E. Rohde, Der griech. Roman² 394 A. 1.

[15]) Vgl. Arch. f. Rel. XV 461; Sulpicius Severus' Schriften über den hl. Martinus = Bibliothek d. Kirchenväter übers. Kempten 1914 Bd. XX S. 45.

[16]) Vgl. Winter u. Wünsche, Die jüdische Litteratur III 1897, 136 f. Im

stellen sich den Satan so vor[1]). Die Teufelshörner stammen somit nicht aus der germanischen Mythologie, wie man bisher annahm, sondern aus dem älteren Dämonenglauben[2]).

§ 38. Mutter Erde. Auf die Mythe von der Ehe des Himmelsgottes und der Erdgöttin[3]), welche als die Eltern der Geschöpfe gelten[4]), geht die bei vielen alten Völkern vorhandene Vorstellung von der Erde als der „Mutter" zurück. Die „Mutter Erde" findet sich nicht nur im Ṛgveda (pṛthivī mātā)[5]), sondern auch im Awesta; vgl. Yašt 13, 9: „Die breite Erde, ... welche die Mutter ist des vielen Schönen, welche die ganze verkörperte Welt trägt, die lebende und verstorbene." Auch im Chinesischen ist dieser Mythus zu belegen, so heißt es im Schuking: „Himmel und Erde sind gleichsam Vater und Mutter aller Wesen[6])"; ferner: „der Himmel ist ihr Vater, die Erde ihre Mutter[7])." Die gleiche Bezeichnung findet sich in der jüdischen Literatur. „Als Adam gesündigt hatte" — heißt es Berēšit Rabbā P. 65 — „wurde auch seine Mutter (die Erde) verflucht." Nach R. Ḥaninā blickt ein männliches Kind während der Geburt „auf seine Mutter, die Erde"[8]). Diese Charakterisierung der Erde als der Mutter im jüdischen Schrifttum gründet sich aber nicht auf den obigen polytheistischen Mythus, sondern knüpft zunächst an den biblischen Bericht von der Schöpfung des Menschen aus Erde an (Gen. 2, 7; 3, 19). In diesem Sinne wird auch 4. Esr. 45—55 die Erde Mutter genannt. Bereits Hiob 1, 21 enthält diese Vorstellung: „Nackt kam ich aus meiner Mutter Schoß und nackt kehre ich dahin zurück."

§ 39. Göttliche Lichtsubstanz. Die Lichtnatur der Gottheiten gelangt bei verschiedenen Religionen durch eine Art Glorienschein zum Ausdruck. Die awestischen Gottheiten sind mit einem Glorienschein (Xvarənah)[9]), dem äußeren Zeichen der ihnen innewohnenden überirdischen, lichten Kraft umgeben. Die 7 Amešaspəntas heißen „die mit Sonnenglanz behafteten" (hvarəhazaōša). Alle himmlischen Wesen sind in Strahlenkleider ein-

---

deutschen Mittelalter waren Hörner schlimme Sinnbilder, durch die nur Teufel gekennzeichnet wurden (G. Grupp, Kulturgesch. d. Mittelalters² 1912, 38).

1) H. v. Wlislocki, Aus dem innern Leben der Zigeuner 1892, 38 nebst Fig. 14 S. 35.

2) Vgl. Arch. f. Rel. XV 461. Ebenso wie in Indien Dämonen, welche die Frauen heimsuchen, Hörner in den Händen haben (Ath. V. VIII 6, 14), haben die Hexen der Walpurgisnacht ein Horn in der Hand.

3) Dieser Mythus scheint sich wohl auf die Tatsache zu gründen, daß der vom Himmel strömende Regen die Erde befruchtet. Auf diese Anschauung geht auch das von Jehudā Ben-Jeheẓqel im Talmud Ta'anit 6b angewandte Bild zurück: „Der Regen ist der Ehegatte der Erde."

4) Vgl. RV. I 191, 6; VIII 53, 2; X 65, 8, ferner A. Dieterich, Mutter Erde², Nöldeke, Arch. f. RW. 1905, 161 ff., G. Gerhard, Zur Mutter Erde, Arch. f. RW. 1915, v. Wlislocki, Globus Bd. 62, 274.

5) Vgl. I 160, 2; V 42, 2; VI 70, 6.

6) B. Laufer, Jade, Chicago 1912, 164 f.

7) J. W. Inglis, The divine name in ancient China 1910, 6.

8) Šemōt R. P. 1 (zu c. 1, 16).

9) Über Xvarənah vgl. auch Moulton, Early Zoroastrianism S. 275 ff., N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 279 ff.

gehüllt, die nach allen Richtungen weithin ein helles Licht verbreiten[1]). Der Himmel, die Stätte der Seligkeit, ist mit endlosem Licht erfüllt[2]). Ebenso sind die von den Gottheiten erlesenen Menschen durch das Xvarənah, die überirdische Lichtsubstanz, gekennzeichnet. Der Körper des Heilands Saošyant wird gleich der Sonne einen feurigen Lichtschein verbreiten, dessen Strahlen bis in die fernsten Länder sichtbar sein wird[3]). Nach der Welterneuerung durch Saošyant werden von allen Seligen Strahlen ausgehen[4]). Auf den götterbegnadeten, im paradiesischen Glücke lebenden König Yima hatte sich der Glorienschein (Xvarənah), der wie die Sonne strahlte (hvarədarəsa), in Gestalt eines Vogels herabgelassen, der ihm jedoch entwich, als er in Sündenschuld geriet[5]). Auch der Mutter des Zarathuštra, namens Dūkāūbāg, ward gleich bei ihrer Geburt das Xvarənah eigen. Es flog als feurige Substanz „von dem unendlichen Licht (= dem höchsten Himmel) zur Sonne, von der Sonne zum Monde, vom Monde zu den Sternen, von den Sternen zum Feuer im Hause des Frāhīmravā, vom Feuer zu dessen Gattin in dem Augenblick, als sie gerade das Mädchen gebar, das Zarathuštras Mutter werden sollte[6])". Infolge dieses Xvarənah wurde die Nacht durch des Kindes Körper erhellt, sodaß alle über diesen Glanz staunten. Und dieser wunderbare Lichtschein blieb seinem Körper dauernd eigen[7]). Das Kind Zarathuštra gab gleichfalls bei seiner Geburt Strahlen von sich[8]).

Mit dieser altiranischen Anschauung von der göttlichen Lichtsubstanz ist die altindische urverwandt. Die arischen Götter sind Lichtgottheiten. Die arische Bezeichnung für Gott, *daivas, ist von ihrer Lichtnatur hergenommen (RV. div 'Lichtglanz, Himmel, Tag', sudiv 'schön leuchtend'). Die vedischen Götter und die Seligen wohnen im Lichte (RV. I, 36, 1, X 56, 1). Sie werden in RV. charakterisiert als „die leuchtenden, lichtvollen, glänzenden" (dyumánt, jyótiṣmant, bhā́svant, vivásvant, rócamāna, śúci, śubhrá).

Buddhistische Gottheiten sind mit einem Strahlenkranz (bhāmaṇḍala) versehen[9]). Buddha verbreitete bei seiner Geburt einen feurigen Glanz

[1]) Zādsparam XII 4; XIV 7; XXI 8. 13.

[2]) Yasna 31, 7; 12, 1. Hāδōxt Nask 2, 15.

[3]) Dink. V 2, 2; VII 11, 2.

[4]) Dink. V 2, 15. Bei der Auferstehung wird die Hälfte des Sonnenlichts dem Körper des Gāyōmard zu eigen sein (Bund. c. 30).

[5]) Vend. 2, 8ff. Ähnlich läßt sich nach Matth. 3, 16, Mark. 1, 16 das πνεῦμα θεοῦ auf Jesus in Gestalt einer Taube herab.

[6]) Dink. VII 2, 3ff., Zādsparam XIII 1.

[7]) Dink. VII 2, 7f., Zādsparam XIII 2f.

[8]) Dink. VII 2, 56; 3, 3. 28f.

[9]) Zahlreiche Darstellungen finden sich im Ostasiatischen Museum zu Cöln. Daß dieser buddhistische Strahlenkranz, der schon gegen 100 n. Chr. auf Bildwerken nachweisbar ist, mit R. Garbe, Indien und das Christentum 127, aus dem Hellenismus entlehnt sei, erscheint mir sehr zweifelhaft, da bereits ältere brahmanische Legenden den überirdischen Glanz göttlicher Personen voraussetzen. Diese Vorstellung kann sich aus dem vedischen Begriff des Yaśas, der mystischen, lichten Kraftsubstanz, entwickelt haben. Yaśas besitzen alle Götter, Sonne, Mond und Erde (RV. I 79, 1; III 62, 1; VI 2, 1; VIII 102, 8; X 11, 3; A. V. VI 39, 1f.; 58, 2; X 3, 17f.). Yaśas verleihen die Götter den frommen Fürsten und Opferern (RV. I 10, 7; III 40, 6; VII 74, 5; VIII 19, 6; 23, 21) und den bevorzugten

um sich[1]). Nach Jātaka I 51, 3f. war in dem Moment, als Buddha in den Mutterleib eintrat, ein unermeßlicher Glanz in der Welt sichtbar[2]). Das Gleiche berichten brahmanische Quellen von der Geburt des Gottes Kṛṣṇa[3]). Nach Mahābhārata I 6, 1f. strahlte der Sohn des Heiligen Bhṛgu bei der Geburt wie die Sonne (ādityavarcas), sodaß durch diese plötzlichen Lichtstrahlen ein Dämon (Rākṣasa) getötet wurde. Als Buddha der göttlichen Erleuchtung teilhaftig wurde, ward „die Hautfarbe desselben hell und klar, sodaß daneben selbst die goldenen Kleider ihren Glanz verloren[4])". Dadurch, daß ein Glanzstrahl Buddhas in die Hölle dringt, der die dort weilenden Geschöpfe trifft, werden die Höllengeschöpfe von Buddha erlöst[5]).

In dem Strahlenkranze griechischer Gottheiten hat diese Anschauung ebenfalls ihre Analogie[6]). Die Griechen schreiben den Lichtglanz, der im allgemeinen den Göttern eigen war, auch ihren großen Heroen zu, wenn sie besonders göttergleich erscheinen[7]).

Nach jüdischer Auffassung ist Gott gleichfalls in sonnenhellen Glanz (זִיו) eingehüllt, von dem die Seligen im Himmel bestrahlt werden[8]). Die Engel sind 'lichtglänzend', ihr weißes Gewand ist hellleuchtend[9]), ihr Antlitz leuchtet so hell wie ein Blitz[10]). Wegen ihrer Lichtnatur werden sie 'das Geschlecht des Lichts' genannt[11]). Der Selige ist im Jenseits mit einem Glorienschein

Menschen (ṚV. I 25, 15; X 22, 2; A. V. VI 58, 1ff.). Ebenso wie aw. Xvarənah in Verbindung mit rayah 'Reichtum' vorkommt, steht auch Yaśas zusammen mit rayi 'Reichtum' (ṚV. IX 20, 4; 94, 3; X 36, 10). Yaśas ist enthalten im Opfer, in den Bergen, in Gold, Milch, in der Somapflanze und im Somatrank (A. V. VI 69, 1f., ṚV. VIII 2, 22; X 97, 3; 106, 11; T. Br. II 4, 6, 7). Aber auch der mächtige Dämon besitzt Yaśas, das dahinschwindet durch die Macht der Götter (ṚV. VII 104, 11). Yaśas ist also die „sehr lichte" (dyumnitamam ṚV. VIII 19, 6), göttliche Kraftsubstanz, die sich äußert im Lichtglanz (varcas), den die Gottheiten verbreiten (ṚV. III 22, 2; V 65, 2; VI 51, 10; X 85, 35). Yaśas wird vielfach durch das Adjektiv vīravat 'das dem Helden eigen ist' charakterisiert (ṚV. IV 32, 12; V 76, 6; VIII 15, 12; VIII 23, 21; 103, 9; IX 61, 26; 106, 13; X 36, 10). Von Yaśas werden unterschieden ojas 'Körperkraft' und bala 'Gewalt, Stärke' (Taitt. Br. I 5, 7, 1; A. V. XIX 37, 1). Oft steht Yaśas in Verbindung mit śrī 'Glück' (V. S. 39, 4, Śāṅkh. Śr. 5, 1, 10) oder mit bharga 'Herrlichkeit' (A. V. XIX 37, 1; Śāṅkh. śr. 5, 1. 10).

1) Vgl. Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, R. Garbe a. a. O. 48.

2) Vgl. auch Lalitavistara ed. Lefmann 51, 7.

3) Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen 1904, 75f. Wenn dasselbe auch von Jesu in Ev. Pseudo-Matth. c. 13 erzählt wird, so braucht dieses nicht buddhistischen Ursprungs zu sein.

4) Mahāparinibbānasutta 4, 47. 50.

5) F. W. K. Müller u. E. Sieg, Maitrisimit und Tocharisch, in Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss. 1916, 413.

6) A. Dieterich, Nekyia 38ff.

7) A. Dieterich a. a. O. 40ff. Die Strahlenkrone des Mithra im späten Mithraskult scheint aus dem Griechischen entlehnt zu sein, vgl. F. Cumont, Les mystères de Mithra 1902, 271.

8) Berākōt 17a, Megillā 19b, Šemōt Rabbā P. 50, vgl. Habak. 3, 4, Ps. 104, 2, Jes. 60, 19, Wajjiqrā Rabbā P. 31, Jalquṭ zu Šemōt § 427, Hen. 14, 20: „Gottes Gewand ist glänzender als die Sonne."

9) 3. Makk. 6, 18, 1. Hen. 71, 1; 90, 31; 2. Hen. 37, 1.

10) Dan. 11, 6, Jer. Rōšhaššānāh II 58a, Matth. 28, 3.

11) Hen. 61, 12; 108, 11.

versehen, der „von einem Ende der Welt bis zum andern strahlt[1])". „Das Antlitz der Frommen wird in der messianischen Zeit scheinen gleich der Sonne, dem Monde, dem Firmament, den Sternen, den Blitzen und den Lichtern des Tempels[2])." Der Messias hat an göttlichem Lichtglanz teil (Test. Levi 18). „Wenn der heilige Geist auf einem Menschen ruht, leuchtet sein Antlitz gleich Feuerfackeln[3])." „Der Glanz des Antlitzes von Mose und Ahron war wie der Glanz der Sonne" (Jalquṭ Ex. § 181). Als Mose vom Berge Sinai, mit den Bundestafeln in der Hand, herabstieg, wurde sein Gesicht von dem göttlichen Glanze beschienen, „da strahlte die Haut seines Antlitzes" (Ex. 34, 29ff.). Solcher Nimbus, durch den einzelne Personen ausgezeichnet sind, soll die ihnen zu teil gewordenen göttlichen Kräfte veranschaulichen. Ähnlich dem Glorienschein des Yima ging ein feuriger Glanz von Adams Gesicht aus, der ihm aber gleich nach seinem Sündenfall genommen wurde[4]). Infolge des heiligen Geistes, der auf Mose ruhte, war das Haus, in welchem er zur Welt kam, ganz von Licht erfüllt. Dieser göttliche Glanz des Knäbleins fiel auch der ägyptischen Königstochter auf, als sie das Kästchen, in welchem Mose lag, am Ufer des Nils öffnete[5]). Nach dem Jalquṭ (zu 2. M. 2) war dieses Licht in der ganzen Welt sichtbar. Ein ähnliches Lichtwunder trat nach Hen. 106 bei der Geburt Noahs ein.

Der persische Islam hat die altiranische Xvarənah-Vorstellung als Erbe übernommen. „Schon die Sunna, der orthodoxe Islam, kannte das nūr Muḥammad ʻMuhammeds Lichtʼ, das schon auf Adams Stirne lag und durch das später alle Profeten erstanden sind. Der Lichtstoff wandert durch alle Glieder des Geschlechts zu dem Träger der göttlichen Tradition. Es war der Schīʻa, der persischen Staatsreligion vorbehalten, dem ʻAlī einen Hauptanteil des göttlichen Lichtes zuzuerkennen. 14000 Jahre vor der Erschaffung des ersten Menschen stand Muhammeds und ʻAlī's vereintes Licht vor Gott und wanderte dann durch die reinen und heiligen Lenden zu den auserkorenen Männern." Es kann kaum zufällig sein, daß die Lehre von der vererbten göttlichen Lichtsubstanz sich hauptsächlich in der persischen Schīʻa ausbildete. „Die Übereinstimmung zwischen dem heiligen Stoff, der die Reihe der Imāme rechtmäßig macht, und der iranischen Kaviherrlichkeit scheint zu groß und eigentümlich, um zufällig zu sein[6])." Auf die iranische Xvarənah-Vorstellung geht auch die armenische, vom Iranischen stark beeinflußte Heldensage zurück, nach welcher der heidnische Held Astehik auf seiner Stirn einen funkelnden Stern hat[7]).

[1]) Bamidbār Rabbā P. 21, 22, Jelamdēnu P. Pinḥas § 14. Er gehört dem Kreis der Dienstengel an (Debārim Rabbā P. 1).

[2]) Jalquṭ zu Šōftim § 59 und zu Ez. § 338. [3]) Wajjiqrā Rabbā P. 1.

[4]) Berēšit Rabbā Par. 12; Wajjiqrā R. P. 20, 2, vgl. Syr. Baruch 4.

[5]) Sōṭā 12a—13a, Megillā 14a, Šemōt Rabbā P. 1 (zu c. 2, 2), Mekiltā ed. D. Hoffmann, Berlin 1905 S. 71.

[6]) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens S. 296. Kavi bezeichnet in den ältesten Hymnen des Awesta die Fürsten der Iranier in der Zeit vor Zarathuštras Auftreten. In diesem Kavi-Geschlecht vererbte sich das Xvarənah von Generation zu Generation bis zur Geburt Zarathuštras (vgl. Yašt 19, 71ff.).

[7]) B. Chalatianz, Ztschr. Ver. Volksk. 1902, 271. Aus den Schultern des

§ 40. Kosmologische Anschauungen. Die Welt ist so eingerichtet, daß sie dem Zwecke, zu dem der Weltenschöpfer die Menschen ins Dasein gerufen hat, am besten entspricht, vgl. Vend. 1, 1: „Ich machte selbst den nicht irgendwo freudebietenden Ort zu einem Annehmlichkeit gewährenden." Die Pehlewi-Übersetzung bemerkt hierzu: „Das heißt, daß der Mensch den Ort, wo er geboren wird, wo sie ihn aufziehen, für schön hält, nämlich für das beste und angenehmste, das ich geschaffen habe." Hierin stimmt die persische Weltanschauung mit der Auffassung der Bibel überein, die bei jedem Schöpfungstage besonders betont, daß die Welt gut sei. In beiden Religionen gilt der Mensch als das wichtigste Geschöpf, der die Aufgabe hat, das Gute in der Welt zu verbreiten. Während aber das Judentum lehrt, daß das Übel in der Welt ebenfalls von Gott herrührt und einen heilsamen Zweck erfüllt, betrachtet der Parsismus das Böse als eine Schöpfung des Satans.

Die Bibel stimmt in naturwissenschaftlichen Dingen mit den bei den damaligen Kulturvölkern herrschenden Anschauungen überein[1]). Manche Ansichten über die Welt, über die Sonne, Mond und die Gestirne sind mit mythologischen Grundideen in Beziehung gesetzt. Das Himmelsgewölbe ist im Indogermanischen als ein Stein aufgefaßt worden[2]). Darum bezeichnet Awesta asan 'Stein' auch den „Himmel", ebenso wie altindisch aśman „Stein" und „Himmel" bedeutet. Nach den mittelpersischen Schriften besteht der Himmel aus Diamantstein[3]). Diese Vorstellung herrschte auch bei den Israeliten, sie kann bereits in Exod. 24, 10 enthalten sein: „Unterhalb der Füße Gottes war es wie ein Werk von Saphirstein, wie der Himmel selbst in seiner Klarheit[4])." Im Midraš Berēšit Rabbā Par. 4 (zu c. 1, 6) heißt es: „Das Wasser an der Himmelswölbung gleicht einem Teiche, über welchem sich ein Stein befindet; infolge der Wärme des Teiches setzen sich an den Stein dicke Schweißtropfen." Nach demselben Werke (Par. 12 zu c. 2, 4) ist „der Himmel stark wie ein durchsichtiger Krystall und gewährt einen Anblick wie der Türkis-Stein". Im Henochbuche begegnen wir derselben Anschauung: „Und von dem Gestein (des Himmels) schnitt ich (Gott) ab ein großes Feuer, und von dem Feuer machte ich die Ordnungen der leiblosen Heerscharen[5])." Auf dieser primitiven Auffassung, daß der Himmel einen Stein darstellt, scheint der weitverbreitete Brauch zu beruhen, sich beim Regenzauber eines Krystalls oder sonstigen Steines zu bedienen, der angefeuchtet wird. Auf diese Weise glaubt man, daß der Himmel den erwünschten Regen herab-

---

Religionsstifters Mani soll ein Licht wie von 2 Lampen hervorgestrahlt haben (vgl. Protest. Realencycl.[3] XII 204). Ähnlich berichtet R. Tam aus einem Midraš, daß ein Licht auf dem Haupte des berühmten Exilsfürsten Nātān strahlte (Tōsafōt zu Šabbāt 56b).

[1]) Vgl. A. Konrad, Das Weltbild in der Bibel 1917.

[2]) Vgl. Indogerm. Forsch. 1913, XXXVII 25f.; vgl. auch altengl. clúd 'Felsen, Stein': mengl. cloud 'Wolke'.

[3]) Mēn i xrat 9, 7, Dādistān c. 91, Dīnkard IX 30, 7.

[4]) Vgl. auch Ez. 1, 22, Jalquṭ zu Ez. § 338.

[5]) 2. Hen. 29, vgl. 1. Hen. 14, 9—10; 71, 5: Der Boden des Himmels ist aus Krystall.

senden werde[1]). So wird in Samoa zur Zeit anhaltender Trockenheit ein geweihter Stein in feierlicher Prozession zu dem Fluß gebracht und dort untergetaucht; wenn es aber übermäßig lang regnet, wird der Stein neben das Feuer gelegt und warm gehalten, dann setzt nach ihrer Meinung trockenes Wetter ein[2]).

Nach altorientalischer Vorstellung gab es drei Himmel. Wir finden sie nicht nur bei den Babyloniern und Israeliten[3]), sondern auch bei den alten Indern[4]), Persern[5]) und den Ainus in Sibirien. Dagegen ist die spätjüdische Annahme von sieben Himmeln babylonischen Ursprungs[6]). Sie ist auch im jüngeren Parsismus[7]) und Islam[8]) vorhanden. In der Mithrasreligion muß die Seele des Frommen, von Mithra geleitet, sieben Himmel durchschreiten, um von allen körperlichen Eigenschaften gereinigt, die höchste Seligkeit zu erreichen[9]). Analog den sieben Himmeln nimmt das Judentum an, daß es auch sieben Höllen gäbe[10]).

Die Erde zerfällt nach persischem Glauben in sieben Teile (haptō karšvan)[11]). Diese Anschauung hat sich aus urarischen Vorstellungen entwickelt. Die alten Inder nehmen „sieben Welten" [12]) (saptaloka), „sieben Himmelsrichtungen" [13]) und „sieben Menschenstämme" [14]) an. Im

---

[1]) D. Feuchtwang, Monatsschr. f. Wiss. d. Jud. Bd. 54, 721 f., Frazer, Golden Bough 1911 I³ 304 ff. Auch die Sagen, daß aus einem Stein Wasser hervorquillt, können sich aus dieser Vorstellung entwickelt haben.

[2]) Turner, Samoa S. 45. Auf ähnlicher Vorstellung beruht Hagigā 12a: „Bōhu sind wassertriefende Steine, die in den Urgrund versenkt sind, aus denen Wasser hervorquillt."

[3]) Vgl. J. Benzinger, Hebr. Archaeol.² 160; ferner die Bezeichnungen für Himmel רקיע Ez. 1, 22, 26; 10, 1 und השמים ושמי השמים Deut. 10, 14; 1. Kön. 8, 27; 2. Chr. 2, 5; Ps. 148, 4; Gr. Baruch 7, Slav. Hen. 8; 2. Kor. 12, 2. Midr. Wajjiqrā R. P. 29 (c. 23, 24) bemerkt ausdrücklich, daß raqīʿā, šāmajim und šemai haššāmajim besondere Himmel seien.

[4]) Atharv. XVIII 2, 47, Rgv. I 35, 6; II 27, 8 f., vgl. X 56, 11 tridiva 'der dritte Himmel = höchster Himmel', A. Weber, Festgr. an R. v. Roth, S. 138.

[5]) Vend. 7, 52, Šāyast 12, 5. Diese drei Himmel heißen „Sternenwelt, Mondwelt und Sonne". Yasna 36, 6 bezeichnet die „Sonne" als den höchsten Himmel. In jüngerer Zeit wird als vierter Himmel Garōtman genannt (Dādistān 37, 24 ff.). Die ältere (z. B. in Indien herrschende) Vorstellung, daß es drei Welten, nämlich Erde, Luftraum und Himmel gäbe und die Götter in der dritten Welt (im Himmel) wohnten, hat wohl den Glauben an drei Himmel hervorgerufen, von denen der dritte (der höchste) Himmel den Wohnsitz der Götter bildet.

[6]) Rōšhaššānāh 24 b, Hagigā 12 b, Pirqē di R. Nātān c. 37, Asc. Jes. c. 7—11; Sl. Hen. 22 ff., Test. Levi 2 f., vgl. E. König a. a. O. 435, Bousset, Arch. f. R. W. IV 268 f.

[7]) M. Haug, Book of Arda Virāf 1872 LVII, ders., Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. 1870 I 354 f., F. Spiegel, Awesta Übers. I 251, ders., Einl. in die traditionellen Schriften der Parsen II 102.

[8]) Vgl. Leszynsky, Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht 1909, 57. [9]) P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur² 1912, 431.

[10]) ʾĒrubin 19a, Sōṭā 10b, vgl. 4. Esr. 7, 80: Die Verächter des Gesetzes müssen nach dem Tode umherschweifen „in siebenfältiger Pein"; ferner D. Feuchtwang, Ztschr. f. Assyr. 1890, 41 ff. [11]) Yasna 57, 23, yt. 6, 3; 8, 9.

[12]) Agnipurāṇa 38, 47, Sāyaṇa zu Rgv. I 141, 2.

[13]) Kāśika Sūtra 49, 8 (nämlich Osten, Süden, Westen, Norden, Nadir, Zentrum, Zenith). [14]) Rgv. VIII 39, 8.

Babylonischen sind die gleichen Gedanken zu belegen. Dort glaubte man, daß es „sieben übereinander befindliche Räume der Welt (Himmel)" gäbe. Nach Eusebius (Praeparatio evangelica IX 10) haben die Chaldäer sieben himmlische Zonen angenommen. Diese Vorstellung von der Siebenteilung des Himmels wurde im Babylonischen auch auf die Erde übertragen[1]). Die spätjüdische Anschauung, daß die Erde siebenteilig sei (4. Esr. 6, 42) und es sieben übereinander befindliche Räume der Welt[2]) gäbe, geht auf das Babylonische zurück, denn nach altisraelitischer Auffassung zerfällt die Erde nur in vier Teile (vgl. Jes. 11, 12; Ez. 7, 2).

Die Vorstellung der Primitiven, daß Himmel und Erde durch Pfeiler gestützt sind, findet sich nicht nur bei den Eingeborenen Zentralaustraliens[3]), sondern auch bei den Iraniern, alten Indern und Israeliten. Yasna 44, 4 lautet: „Wer hält die Erde unten und den Himmel, daß sie nicht hinabfallen?" Ähnlich heißt es im Ṛgveda VI 67, 6: „Des Himmels Wölbung stützet ihr wie zwei Pfeiler." X 113, 4: „Die weite Himmelswölbung stützte er mit Kunst." X 111, 5: „Aufs beste stützend, stützt Indra den Himmel mit Stützen." Derselben Auffassung begegnen wir in der Bibel. „Die Säulen des Himmels" erwähnt Hiob 26, 11; vgl. ferner Ps. 104, 4: „Er hat die Erde auf ihren Fundamenten gegründet, daß sie nicht wanke ewig und immerdar."

Die Morgendämmerung, das Frührot, wird im Awesta als ein Stier bezeichnet. „Wann, o Mazdāh, werden die Stiere der Tage kommen, daß die Menschheit sich Frömmigkeit erwerbe" (Yasna 46, 3)? In Yasna 50, 3 wird „der schimmernde Stier der Tage" erwähnt. Im Ṛgveda (X 3, 2) wird das Frührot kṛṣṇā enī „die schwarze Hirschkuh" genannt. Auf eine ähnliche mythische Denkweise geht das bereits in der Bibel zu einer Metapher erstarrte poetische Bild אילת השחר Ps. 22, 1 „die Hindin der Morgenröte", das ist die Morgendämmerung[4]), zurück. Ebenso ist das poetische Bild Ps. 19, 6: והוא כחתן יצא מחפתו „er (die Sonne) geht wie ein Bräutigam aus der Brautkammer hervor", das Petrefakt einer älteren mythologischen Denkweise. Die Sonne wird nämlich bei den ältesten indogermanischen und semitischen Völkern als eine männliche Gottheit aufgefaßt. Gemäß der babylonischen Mythologie hat der Sonnengott Šamaš eine Braut (kallātu), nämlich Aja[5]). Ebenso wird im Ṛgveda die Morgenröte als eine Braut des Sonnengottes aufgefaßt, so heißt es (VII 75, 5): „Erfreuend kommt die Morgenröte wie eine jugendliche Braut"; ferner (I 48, 5): „Die Sonne folgt der strahlenden Morgenröte wie der Bräutigam der Braut." Die Bangala in Congo halten die Sonne für den Bräutigam der Mondgöttin, deren Bahn der Sonnengott beständig am Himmel folgt[6]).

---

[1]) Vgl. E. König a. a. O. 436. [2]) Pirqē di R. Nātān c. 37.

[3]) Strehlow, Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentralaustralien I S. 2.

[4]) Vgl. Jer. Berākōt I, 1 Fol. 5a, Berēšit R. Par. 19 (c. 19, 15).

[5]) Vgl. Zimmern, Keilinschr. u. d. Alte Test.[3] II 368.

[6]) H. Johnston, George Grenfell and the Congo 1908 II 815. Sowohl bei den Ariern als auch bei den Babyloniern sitzt der Sonnengott auf einem Wagen, der von Rossen gezogen wird (vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere[6] 32f., 42ff. Bei den Indern vgl. Ṛgv. I 50, 8; IV 13, 3; V 63, 7; VII 60, 3; 66, 15; X 138, 3. Im Awesta vgl. Yasna 16, 4; 22, 24; 68, 22; yašt 6; 10, 90; 10, 102.

Die hellleuchtenden Himmelskörper werden als Augen einer Gottheit aufgefaßt. Zach. 4, 10 bezeichnet die Planeten als „die sieben Augen Gottes". Der Awesta betrachtet die Sonne als das Auge des Ahuramazda (Yasna 1, 11; 4, 16). Gemäß der altindischen Religionsvorstellung sind Sonne und Mond die Augen des Himmelsgottes[1]). Kāṭhaka-Upaniṣad 5, 1 nennt ebenso wie Ovid Met. IV 228 die Sonne „das Auge der Welt" (mundi oculus)[2]). In orphischen Fragmenten gelten Sonne und Mond als Augen Gottes[3]). Infolge dieser primitiven Auffassung wird das indogermanische Wort für „Sonne" (got. sauil, lat. sol, lit. sáulė) im Altirischen die Bedeutung „Auge" (súil) erhalten haben.

Gemeinorientalisch ist die Vorstellung, daß die Gestirne aus östlichen Himmelstoren hervorkommen, um dann in die westlichen Himmelstore einzugehen. Nach dem Bundahiš gibt es 180 östliche und 180 westliche Tore, jedoch nach Henoch 33, 3; 72ff. nur sechs östliche und sechs westliche.

Vier verschiedene Sterngruppen halten gemäß dem Awesta Wache über die vier Gegenden des Fixsternhimmels, von denen jede einen besonderen Anführer hat. Der Anführer des östlichen Fixsternhimmels heißt Tištrya, der des Westens Vanant, der des Südens Satavaēsa, der des Nordens Haptōiringa[4]). Die in 2. Henoch 11, 3 (vgl. 1. Hen. 82, 11 ff.) erwähnten vier großen Sterne, welche die Anführer der übrigen sind, scheinen auf den Parsismus zurückzugehen.

Die alten Iranier, Inder und Israeliten stellten sich die Erde als eine scheibenartige Fläche vor (Awesta: karšvar), deren Mitte die alten

Im Babylonischen vgl. A. Jeremias, Das alte Test. im Lichte d. a. Or.² 1906, 106, G. Beer in Kautzsch, Apokr. II 278 A.). Die Perser weihten daher Pferde der Sonne (Xenoph. Anab. IV 5, 5, Kyrop. VIII 3, 12, 24). Die bilderlose Religion Israels kennt diese Vorstellung nicht. Jedoch hat Manasse, König von Juda, diesen Kult von den Assyrern übernommen, indem er Rosse und Sonnenwagen im Tempel dem Sonnengott weihte (2. Kön. 23, 11), die aber wieder von Josia beseitigt wurden. Der Ausdruck Sonnenwagen als Symbol der Sonnenumlaufes wird gebraucht in Henoch 72, 5; 37; 75, 4; Slav. Hen. 11, 2, wo griechische Denkweise vorliegen kann. Die Figur eines Rosses wird als Sinnbild des Sonnengottes z. B. bei den Ureinwohnern Zentralindiens verehrt (J. Forsyth, Highland of Central India, London 1889, 155). Der mystische Himmelswagen Gottes, der von vier Engelsgestalten gezogen wird (Ez. c. 1), bildete in späterer Zeit den Ausgangspunkt zu allen transzendenten Spekulationen über die Himmelswelt (vgl. Bousset, Rel. d. Judent.² 408). Auch die Perser kannten den rollenden Himmelswagen, der von 4 weißen Rossen gezogen wurde. Dieses Bild hat auch bei den Persern Anlaß zu Spekulationen gegeben. So stellten sie sich nach Dio Chrysostomos (Orat. 36) das Weltall unter dem Bilde eines von der Gottheit gelenkten und durch die Ewigkeit dahinkreisenden Wagens vor, der von 4 riesigen Pferden gezogen wurde. „Die Pferde laufen in konzentrischen Kreisen und stellen die Sphäre des Himmels, der Luft, der See und der Erde vor" (Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 671). Sie können vielleicht die vier Himmelsgegenden personifizieren, vgl. Or. Lit. Ztg. 1917, 314. In den persischen Religionsschriften ist diese Vorstellung nicht vorhanden.

[1]) Rgv. I 72, 10, Atharv. X 7, 33; Gobhila Gr. III 8, 5; Hiranyakeśin Gr. I 2, 7, 13; Mahābh. 12, 343, 66; Rām. 3, 66, 10.

[2]) Im Griechischen vgl. Gruppe, Griech. Mythologie 1906, 380.

[3]) F. Pradel, Griech. u. Süditalienische Gebete 1907, 64.

[4]) Vgl. Yašt 8, 12; Vend. 2, 7; 5, 1; vgl. auch Cumont, Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra I 44.

Inder und Israeliten als den Nabel bezeichneten[1]). Im Parsismus bildet der heilige Götterberg Hara bərəzaitī (Alburz) den Mittelpunkt der Welt[2]), gemäß dem Brahmanismus befindet sich der Nabel der Erde auf dem Himālaya[3]) und nach jüdischer Anschauung in der heiligen Stadt Jerusalem[4]).

Ähnlich dem Tehōm, in dem alle Flüsse und Meere der Erde münden und der mittels des Regens die Erde tränkt[5]), ist im Awesta der Weltozean zrayō Vourukaša das Sammelbecken aller Gewässer, von dem alles Wasser der Erde herrührt[6]). Für Tehōm wird im Spätjudentum der Name Ōqīnūs (= lat. Oceanus) angewandt, der als ein belebtes, engelhaftes Wesen geschildert wird[7]). Seit Anfang des 4. Jhdts. haben nun babylonische Rabbinen für den Ausdruck Ōqīnūs das persische Äquivalent רְדְיָא (= pers. deryā) gebraucht. Redyā wird als der Engel des Tehōm bezeichnet, der über das Himmelswasser gesetzt ist und den Regen veranlaßt[8]). Ebenso ist im Neupersischen Deryā (mp. daray, zaray) nicht nur der Ozean, sondern auch der himmlische Strom, der den göttlichen Thron umgibt und als ein engelhaftes Wesen betrachtet wird[9]). Redyā kann man unmöglich mit Kohut, „Über die jüdische Angelologie und Dämonologie" S. 43ff. lautlich auf Aw. Arədvī sūrā zurückführen. Die Auffassung des Sifrē, ʿĒqeb 39, daß in Hiob 37, 11: אַף בְּרִי יַטְרִיחַ עָב 'auch wenn er mit Wasserfülle (רִי)[10]) die Wolke beschwert' die Worte אַף בְּרִי den Engel des Regens bezeichnen (vgl. auch Raši zu Hi. 37, 11), scheint dadurch entstanden zu sein, daß man diese Worte mit mp. āp i vār = Awesta āp vāirya[11]) „Regenwasser", das man im Parsismus auch verehrte[12]), identifizierte[13]) und somit diese Hiobstelle übersetzte: „(Der Engel) Af beri beschwert die Wolke."

---

[1]) RV. nābhi 'Nabel' I 143, 4; II 3, 7; III 5, 9; 29, 4; IX 72, 7; 82, 3; 86, 8; X 1, 6; A. V. XII 1, 12; Rāmay. VI 74, 60. — Hebr. טַבּוּר Ez. 38, 12, Jub. 8, 19, Hen. 26, 1; Jalquṭ Berēšit § 120, Tanḥumā P. Qedōšim 10.

[2]) Yašt 12, 25; Bund. 5, 3; 12, 4. [3]) Hopkins, Epic Mythology 80.

[4]) Tanḥumā a. a. O.; Zōhār (ed. Wilna) III 322, Jub. 8, 19, Hen. 26, 1. Nach Jelamdēnu Pequdē ist der im Tempel befindliche Stein Šetiya der Mittelpunkt der Welt.

[5]) Hen. 17, 7f. (vgl. Gen. 7, 11), Gen. 8, 2; 19, 25; Dt. 13, 13; Ez. 26, 19; 31, 4; Am. 5, 8; 9, 6; Hiob 38, 16; Jōmā 21a.

[6]) Nach yašt 5 kommt von dem Bergfluß Arədvī sūrā (mp. Ardvīsūr), der sich in den Vourukaša ergießt, alles irdische Wasser her (vgl. Bund. 12,5; 13, 1).

[7]) Taʿanit 9b, Berēš. R. P. 5, Jelamdēnu, Miqqēṣ § 1, Pirqē de R. Eliezer c. 9.

[8]) Jōmā 21a, Taʿanit 25b. Zur Vertauschung der Konsonanten in Redyā = np. Deryā vgl. aram. אַרדוּכְלָא (2. K. 12, 13) = np. durōger, mp. *durōkar 'Zimmermann'; מַדְרְקָא = מַרְדְקָא, נַדְרְשִׁיר = נַרְדְשִׁיר.

[9]) Vgl. Vullers, Lex. Pers. Lat. I 842. [10]) Vgl. Gesenius[15] 751.

[11]) Vgl. Yasna 66, 6; yt. 8, 41. [12]) Vgl. Yasna 10, 3; 57, 28.

[13]) So leitet Rab דְבִיר Ri. 1, 11 von mp. dabīr 'Schreiber' ab ('Ab. zārā 24b). Ähnlich wird in Berēš. R. P. 11 das hebr. Wort אֶפֶּס Ri. 4, 9 mit gr. ἀφές identifiziert. Ebenso wird in Tanḥumā P. Emōr § 14 das hebr. Wort הֵן Jes. 41, 24 als gr. ἕν 'eins' gedeutet (vgl. auch Wajjiqrā R. P. 27). מַסֵּכָה Ex. 32, 8 bringt R. Jiṣḥāq in Beziehung zu gr. μόσχος (Šemōt R. P. 42). Ben-Azai hält

§ 41. Mythische Tiere. Von Drachenkämpfen erzählt die Mythologie der verschiedensten Völker[1]). Indra kämpft mit dem Wasserdrachen Vṛtra, schlägt ihm das Haupt ab und läßt den vom Drachen eingeschlossenen Gewässern freien Lauf[2]). Der düstere Wolkendrache hat sich des befruchtenden Himmelswassers bemächtigt und wird in schwerem Kampfe von einer Gottheit gezwungen, seinen Raub wieder herauszugeben: das ist die indische Form des Drachenmythus. In der altiranischen Mythologie erschlägt Thraētaona den schlangenartigen Drachen Dahāka und Kərəsāspa den Drachen Sruvara[3]). Im altindischen Epos kämpft Beowulf mit dem Wasserungeheuer Grendel. Gemäß dem babylonischen Weltschöpfungsepos hat Marduk den weiblichen Wasserdrachen Tiamat erlegt: „Er zerhieb ihn gleich einem Fisch, einem platten, in zwei Hälften; aus seiner einen Hälfte machte und deckte er den Himmel, er brachte einen Riegel an, postierte einen Wächter"; er beordnete den Himmelsdrachen, „seine Wasser nicht herauszulassen"[4]). Auch in der althebräischen Mythologie hat es einen Wasserdrachen gegeben, vgl. Ps. 74, 13: „Du hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser"; ferner Jes. 51, 9f., Ps. 89, 11f.; Hiob 9, 13; 26, 12f.

Eine mittelpersische Überlieferung berichtet, daß Ahuramazda zwei gewaltige Fische erschaffen habe, nämlich den Fisch Ariz, welcher „das größte unter den Geschöpfen Ahuramazdas" ist[5]), und den Fisch Vāsī Pancāsadvarā, unter dessen Schutz und Herrschaft alle Geschöpfe des Wassers stehen[6]). Gemäß dem jüdischen Volksglauben gibt es zwei sehr gewaltige Fische, einen männlichen und einen weiblichen Leviātān, die unermeßlich groß sind und über alle Fische herrschen[7]).

7. Kapitel. Ähnliche Sagen und Legenden.

§ 42. Sündenfall. Ebenso wie die Bibel hat auch das altiranische Volk die Idee eines goldenen Zeitalters, eines paradiesischen Lebens. Durch den ersten Sündenfall verscherzt der Mensch dieses paradiesische Glück[8]). König Yima führte eine tausendjährige Herrschaft in der burgartigen Umwallung (vara). Auf ihn hatte sich der Glorienschein (Xvarənah), der „wie die Sonne strahlte", in Gestalt eines Vogels herabgelassen. Solange

---

הדר Lev. 23, 40 mit gr. ὕδωρ 'Wasser' für identisch (Suklā 35a). Jelamdēnu P. Wajjehi § 9 leitet מכר Gen. 49, 5 von gr. μαχαίριον ab.

[1]) Vgl. E. Siecke, Drachenkämpfe, Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 386.

[2]) Vgl. RV. I 32; 33, 13; 51, 4; 52, 8ff.; 61, 10; 63, 4; 80, 2–13; II 11, 8. 18; V 29, 2. Nach der Auffassung der Pueblo-Indianer hat die Regengottheit, die über Wasser und Regen gebietet, die Gestalt einer drachenartigen Schlange (F. Krause, Die Pueblo-Indianer, Halle 1907, 66). [3]) Yašt 19, 36ff., Yasna 9, 11.

[4]) Vgl. F. Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos, Leipzig 1897, 108.

[5]) Bundahiš 18, 5. [6]) Bund. 18, 7—8, vgl. Yasna 42, 4.

[7]) Bābā Batrā 74b, Jalquṭ zu Jona 1, ferner Scheftelowitz, Arch. f. Rel. W. XIV 6; 341. Über die weitverbreitete Vorstellung, daß die Erde auf dem Rücken eines gewaltigen Fisches ruht, vgl. Verf. O. L. Z. 1918, 160.

[8]) Vgl. Šemōt R. P. 38: Hätte Adam sich nicht gegen Gott erhoben und von der verbotenen Frucht nicht gegessen, so wäre er nicht gestorben. Allein, weil er Gottes Gebot aufhob, brachte Gott den Tod über den Menschen.

er sündenrein war, gab es in seinem Gebiete weder Kälte noch Hitze, weder Alter, Krankheit, Tod noch Neid. Durch den Genuß von Fleisch machte er seine Untertanen unsterblich. Als er aber von Angromainyuš zur Lüge und unwahren Rede (draoγəm vācim aϑhaiϑīm) verleitet wurde, entschwand sein Glorienschein in Gestalt eines Vogels, er ging seiner Herrschaft verlustig und wurde getötet[1]). Nach Dādistān 39, 16 bestand seine Sünde darin, daß er nach der höchsten (göttlichen) Herrschaft zu streben begann und aufhörte, Ahuramazda ergeben zu sein. Auch die Griechen kennen ein goldenes Zeitalter irdischer Glückseligkeit. Hesiod[2]) schildert: „Im Anfang schufen die Götter des Olymp das goldene Geschlecht, dessen Angehörige wie die Götter lebten ohne Sorge, Krankheit, Altersschwäche, im Genusse reichen Besitzes."

Nach den mittelpersischen Religionsschriften suchten die Dämonen den Yima und seine Schwester zu Fall zu bringen, indem sie diese beiden dazu verleiteten, Ehen mit Dämonen zu schließen. Ein Dämon nimmt Yimak, die Schwester Yimas, zur Frau, während Yima eine Dämonin heiratet. Derartige Ehen wurden auch unter der Herrschaft des Aždahāk geschlossen. Aus solchen Ehen gingen dämonische Wesen hervor, deren Nachkommen sich über die ganze Erde hin verbreiteten[3]). Hierzu vergleiche man Gen. 6, 4; 1. Henoch c. 6 f.; Jub. 5; T. Ruben 5. Bousset[4]) vergleicht die biblische Sage von den Mischehen zwischen Menschen und Engeln mit Vendidād 3, 7; allein dieses bietet keinen Vergleich, denn Vend. 3, 7 berichtet nur, daß die männlichen (daēva) mit den weiblichen (druj) Dämonen sexuell verkehren.

§ 43. Sintflut. Eine Art Sintflutsage ist auch im Awesta (Vendidād 2) enthalten. Ahuramazda benachrichtigt Yima, daß ein strenger Winter mit seinen ungeheuren Schneefällen alle Wesen auf den Bergen und in den Tälern vernichten werde[5]) und rät ihm daher eine burgartige Umwallung (vara) zu bauen und dorthin die besten Menschen, Tiere und Pflanzen zu bringen, wo sie, sicher gegen alles Unheil, ein vollkommenes Leben fortführen würden. Lindner hat im „Festgruß an R. v. Roth" 1893, 215 ff. nachgewiesen, daß diese Flutsage die echtiranische Fortbildung eines urarischen Mythus sei und Entlehnung von außen her oder auch Beeinflussung der iranischen Fassung durch die Überlieferung eines fremden Volkes vollständig ausgeschlossen sei. Der spätere Parsismus hat diese Sage

---

[1]) Vend. 2, 8 ff., Yasna 9, 15; 32, 8, Pehl. Glosse zu yasna 9, 1; yašt 19, 31 ff.; 9, 9 f., N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 175 f., Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 27. Nach Firdūsī Šāhnāmeh bestand Yimas Sünde darin, daß er sich für einen Gott hielt (vgl. Darmesteter, Zend-Av. II 624).

[2]) Hesiod, Werke u. Tage V. 109 ff., Ovid. Met. I 89 ff.

[3]) Bund. 23, 1 f., Pāhlavi Rivāyat, West, Sacr. Books XVIII 418 f.

[4]) A. a. O. 560. Die Beziehungen, die Greßmann („Ursprung der israel. jüd. Eschatologie" 290 ff.) zwischen der Yimasage und der jüdischen Messiasgestalt findet, erscheinen mir sehr gewagt. Die ältere Yimasage, die allein in Betracht kommt, enthält keine Ähnlichkeiten. In der späten Yimasage sind Züge der Märchengestalt Salomos als Weltkönigs auf Jamšēd (= Yima) übertragen worden (vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 198 ff.).

[5]) Persien ist trotz seiner südlichen Lage in seinen höher gelegenen Gebieten nicht frei von Eis und Schneegestöber. Dasselbe berichtet von Medien Strabo XI.

umgestaltet, indem er annimmt, daß dieses Ereignis erst in Zukunft bei der Neugestaltung der Welt stattfinden werde: Nach dem durch eine Flut herbeigeführten Untergange des Malkōs (aw. Mahrkūša), der zu den Vorzeichen des Weltendes gehört, wird Yima seine Burg (vara) den besten Geschöpfen öffnen und die Erde neu bevölkern, worauf das Millennium des Heilands Uxšyatnəmah beginnt[1]). Die Ähnlichkeit zwischen der altindischen Sintflutsage, die zuerst Śatapathabrāhmaṇa I 8, 1 erwähnt wird, und der biblischen, ist schon häufig hervorgehoben worden. Sie läßt sich übrigens bei zahlreichen Völkern aller Erdteile nachweisen[2]).

§ 44. Aussetzung Moses. Die Sagen über die Jugendgeschichte mächtiger Herrscher und hervorragender Männer weisen viele Übereinstimmungen auf. Gleich nach ihrer Geburt stellt man ihnen nach, und sie werden nur durch ein Wunder gerettet. Das erste Buch des iranischen Epos Šāhnāmeh berichtet, daß der gottlose König Zōhak einen Traum hatte, wonach er einst von dem frommen Ferēdūn gestürzt werden sollte. Letzterer befände sich augenblicklich noch im Mutterleib; dessen Vater werde durch Zōhak den Tod erleiden, das Kind Ferēdūn aber, nachdem es nach seiner Geburt ausgesetzt ist, durch eine Kuh, die es auffinde, gesäugt werden. Und dieser Traum geht auch in Erfüllung. Als Zoroaster das Licht der Welt erblickte, hatten die Magier in den Sternen gelesen, daß Zoroaster die Macht der Magier einst brechen werde, und sannen daher auf sein Verderben. Er entging jedoch allen Anschlägen; und als er endlich auf des obersten Magiers Geheiß in der Höhle einer Wölfin ausgesetzt worden war, säugte ihn dort ein Schaf, unbehelligt von der Wölfin[3]). Gemäß der indischen Kṛṣṇa-Legende wurde Gott Viṣṇu in seiner achten Inkarnation — wie das Mahābhārata-Epos berichtet — als Kṛṣṇa, Sohn einer Schwester des Königs Kaṃsa von Mathura, geboren. Da diesem König prophezeit worden war, daß er von dem achten Sohn seiner Schwester getötet werden würde, ließ er alle ihre Kinder gleich nach der Geburt umbringen. Aber Kṛṣṇa, auf den die Prophezeiung paßte, wurde gleich nach seiner Geburt

---

1) Vgl. Sacred Books of the East XVIII 109. 479; XLVII 9, 108, Söderblom, La vie future 177 ff.

2) Vgl. M. Müller, Indien S. 8; Fr. Schwarz, Sintflut, Stuttgart 1894, H. Usener, Sintflutsagen 1899, Rhein. Mus. Bd. 56, 481; 57, 177; R. Andree, Flutsagen 1891, M. Winternitz, Mitteil. Anthrop. Ges. Wien XXXI 212 ff., R. Lasch, Mitteil. Anthr. Ges. Wien 1902, 26 ff., G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut, Bonn 1912. Diese Sage herrscht ferner bei den Araucanern (E. R. Smith, Araucanians 1855, 255, K. Th. Preuß, Korrespondenzbl. d. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urgesch. 41, 82), den Itälmen auf Kamtschatka (G. W. Stellers, Beschreibung von Kamtschatka 1774, 273), in Deutsch Neu-Guinea (Globus 78, 6), bei den Eingeborenen von Oberburma (H. J. Wehrli, Beitr. z. Ethnol. d. Chingpaw, Leiden 1904, 70 f.). Vgl. auch Woods, Encycl. of Rel. and Ethics IV 545 ff. Über die Entstehung der Sintfluterzählungen vgl. zuletzt C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 159 f.

3) Vgl. Dink. VII 15—17, Zādsparam XVI 8–9; Plinius, N. H. XI 42. Letzterer römische Schriftsteller hat also hier aus einer zuverlässigen Quelle geschöpft, allerdings weicht Plinius' Angabe insofern von den mittelpersischen Quellen ab, als nach ihm zwei Schafe Zarathuštra nährten.

heimlich von seinen Eltern über den Fluß Yamunā zu einem Hirten gebracht und mit dessen neugeborener Tochter vertauscht. Nach Mahābhārata III Adhy. 111 wird die jungfräuliche Königstochter Kuntī durch den Sonnengott schwanger. In einem Korb wirft sie das Kind in den Fluß Aśvanadī, das nun durch die Strömung nach dem Ganges gelangt, wo es von dem Wagenlenker Adhiratha gefunden und adoptiert wird. Der Asket Uddālaka läßt einst im Schlafe seinen Samen in den Ganges fallen und setzt ihn nachher auf einen Lotos. Die Tochter des Königs Raghu, Candramatī, badet sich während der Menses in dem Flusse und riecht an der Blume, worauf sie schwanger wird. Der Vater verstößt sie in den Wald, wo sie in der Einsiedelei Tṛṇabindu's den Sohn Nāgaketu gebiert. Die Prinzessin wirft den Sohn in einem Kästchen in den Ganges, damit er seinen Vater auffinden könne. Uddālaka findet das Kästchen und erkennt seinen Sohn [1]). Der indische König Candragupta, der zur Zeit Alexanders d. Gr. herrschte, wurde als Kind von seiner Mutter, die eine Sklavin war, in der Nähe eines Kuhstalls ausgesetzt; ein Stier kam herbei, beleckte und pflegte ihn [2]). Gemäß einer buddhistischen Legende sieht der königliche Prinz Abhaya auf einem Kothaufen ein Körbchen. „Es war ein von seiner Mutter ausgesetztes Knäblein darin. Der Prinz gibt Befehl, das Knäblein in den Palast zu bringen und es Ammen zu übergeben, damit diese es säugen. Weil nun die Diener dem Prinzen beim Auffinden des Kindes gesagt hatten: 'Das Kind lebt', nannte man es Jīvaka d. i. den Lebendigen [3])." Nach der babylonischen Sage wurde Sargon I. gleich nach seiner Geburt von seinem Oheim verfolgt, er wird in einem aus Rohr geflochtenen, mit Asphalt gestrichenen Körbchen dem Strome anvertraut, jedoch von einem Wasserbeamten aufgefunden und zum Gärtner herangebildet. Durch die Gnade der Göttin Ištar wurde er später zum König erhoben [4]). Nach dem Midraš haben die Astrologen an dem Tage, an dem Mose das Licht der Welt erblickte, Pharao verkündet, daß Israels Erlöser geboren sei, aber sie wußten nicht, wo er sich befände. Infolgedessen hatte Pharao angeordnet, daß sämtliche israelitischen Säuglinge männlichen Geschlechts in den Strom geworfen werden sollten [5]). Viel tiefer begründet ist die biblische Erzählung von der Aussetzung Mosis (Ex. c. 1—2).

§ 45. Josef und Potifars Weib. Auch Parallelen zu der Geschichte von Josef und Potifars Weib finden sich bei den verschiedensten Völkern, so im Altägyptischen [6]) und Altindischen [7]). In dem iranischen Epos

[1]) Vgl. N. Mironow, Dharmaparīkṣā des Amitagati, Leipzig 1903, 30.

[2]) Vgl. Lassen, Ind. Altert. II² 205ff.

[3]) Vinayapiṭaka VIII 1, 4, vgl. E. Hardy, Buddhismus S. 117.

[4]) Weitere Parallelen zur Jugendgeschichte Moses finden sich bei H. Winckler in Helmholts Weltgesch. III 11, J. Marquart, Unters. z. Gesch. v. Eran II 18 A. 3, H. Schurtz, Urgesch. d. Kultur 578, H. Hepding, Attis, Gießen 1903, 108 A., H. Usener, Sintflutsagen 1899, 80ff., H. Leßmann, Die Kyrossage 1906, Ed. Meyer, Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss. 1905, 640; Greßmann, Mose 1913, 4ff.

[5]) Tanḥumā (ed. Buber) P. Wajjaqhēl § 5, Jalquṭ 2. M. § 164.

[6]) Vgl. Greßmann, Altor. Texte u. Bilder zum A. T. S. 223f.

[7]) Somadeva Bhaṭṭa, Kathās. XX 150ff., Śrīvara Kathākautukam, herausg. R. Schmidt 1898.

Šāhnāmeh entbrennt Sūdābe, die Gemahlin des Königs Kai Kāūs, zu ihrem Stiefsohn Siyāvūš in sträflicher Liebe. Da jener ihr nicht zu Willen ist, verleumdet sie ihn bei ihrem Gatten. In der armenischen Heldensage wird aus dem gleichen Grunde der junge Held Mher, der von seinem Oheim Owan an Sohnesstatt angenommen war, von der Gattin des letzteren verleumdet, so daß er aus dem Hause gejagt wurde[1]). In der sechsten Tafel des babylonischen Nimrodepos wird erzählt, wie Ištar, die Gattin des Tammūz, dem Gilgameš einen Liebesantrag stellt, der sie aber abweist und mit Vorwürfen überschüttet; darauf verleumdet sie den Gilgameš bei ihrem Vater Anu. In der griechischen Sage macht Phaedra, die Theseus geheiratet hatte, ihrem Stiefsohn einen Liebesantrag, den dieser zurückweist. Darauf verklagt sie ihn bei seinem Vater, indem sie ihm das Verbrechen zuschreibt, das sie selbst begangen. Nach Ilias VI 155 ff. entbrennt die Gemahlin des Königs Protos in heftiger Liebe zu Bellerophontes, „dem Untadeligen, dem die Götter Schönheit und edle Mannhaftigkeit verliehen“, und klagt ihn, da er sich ihr nicht willfährig zeigt, bei ihrem Gemahl eines Angriffes auf ihre Tugend an. Dieses Motiv des versuchten Ehebruchs und des aus der verschmähten Liebe entspringenden Hasses liegt in der gemeinmenschlichen Natur begründet und ist nicht erst durch Entlehnung von einem Volke zum andern gewandert.

§ 46. Versuchung heiliger Männer. Im Parsismus, Buddhismus, Judentum und Christentum sucht der Satan heilige Männer zu verführen. So bemüht sich Angromainyuš, den Zarathuštra seinem göttlichen Berufe abspenstig zu machen, indem er ihm irdische Güter anbietet, wenn er Ahuramazda untreu werden würde[2]). Gemäß den mittelpersischen Religionsschriften verspricht ihm dafür der böse Geist die Weltherrschaft und Unsterblichkeit[3]). Ein weiblicher Dämon sucht den Zarathuštra, als er von seinen himmlischen Zusammenkünften mit Ahuramazda kommt, durch ihre üppige, blendende Schönheit zu verführen, wird aber von ihm überwunden[4]). Als Buddha sich entschließt, Asket zu werden, sucht ihn der Satan (Māra) davon abzubringen, er verspricht ihm dafür, daß er die Herrschaft über die ganze Welt erlangen werde[5]). Die drei bildschönen dämonischen Töchter des Māra versuchten ihn mit ihren bestrickenden Reizen und bezaubernden Blicken, aber Buddha blieb ihnen gegenüber gleichgültig und ruhig wie eine stille, klare Wasserfläche[6]). Auch Abraham und Isaak werden, als Abraham Gottes Gebot, seinen Sohn zu opfern, ausführen wollte, von dem Teufel in Versuchung gebracht[7]). Der Midraš[8]) berichtet ferner: „Zeitlebens lag Rabbi Matjā dem Tōrā-Studium ob, seine Schönheit strahlte wie die Sonne und sein Antlitz glich dem eines Engels, weil er niemals

[1]) B. Chalatianz, Ztschr. Ver. Volksk. 1902, 270. [2]) Vendidād 19.
[3]) Dinkerd IX 31, 6 ff., Mēn i xrat 57, 24 f. [4]) Dinkerd VII 4, 55 ff.
[5]) Nidānakathā S. 63, vgl Windisch, Māra und Buddha 1895, 107 f.; 214 f.; R. Garbe, Indien u. d. Christentum 51 ff.
[6]) Aśvaghoṣa, Buddhacarita c. XIII.
[7]) Sanhedrin 89 b, Berēšit R. Par. 56 (zu c. 22, 7).
[8]) Jalquṭ zu Gen. c. 49, Tanḥumā, Hōjāšā lepārešā Ḥuqqat.

zu einem Weibe aufschaute. Voll boshaften Neides schlich einmal der Satan an ihm vorbei. 'Wie' — sagte er zu sich — 'soll dieser Mensch sündenlos bleiben?' Satan erschien vor Gott und sprach: 'Zu welcher Menschenklasse gehört R. Matjā?' 'Er ist vollkommen fromm.' 'Gib mir die nötige Vollmacht und er soll der Sünde anheimfallen.' 'Gut, du sollst sie haben', sprach Gott. Satan verwandelte sich nun in ein so bestrickend schönes Weib, wie es die Welt seit Naomoh, der Schwester des Tubal Kain, von der sich selbst Engel zum Laster verführen ließen, nicht kannte. In dieser verführerischen Gestalt begab er sich zu R. Matjā. Kaum wurde Matjā dieser unwiderstehlich bezaubernden Schönheit ansichtig, wandte er sich nach der Seite. Aber auch hier gewahrte er das verführerische Weib. Mochte er sich nach rechts oder links wenden, des Weibes Blicken konnte er nicht entrinnen. Erschreckt rief R. Matjā aus: 'O, wie fürchte ich meine sinnliche Reizbarkeit, daß mich der Satan nur nicht verführe.' Da holte er einen seiner Schüler und gebot ihm, schnell eiserne Nägel ins Feuer zu tun. Nun griff Matjā nach den glühend gewordenen Nägeln und durchbohrte damit seine Augen. Als Satan dieses sah, durchrieselte ihn ein kalter Schauer und er fiel zu Boden. Gott wollte dem R. Matjā durch den Engel Rafael die Sehkraft wieder verleihen, allein er wünschte sie nicht. Da sagte Gott zu ihm: 'Ich verbürge mich dafür, daß niemals mehr der Satan über dich Gewalt bekommen solle' und er heilte ihn." — In Gestalt eines schönen Weibes sucht der Satan die Weisen R. Aqibā und R. Mēir zur Sünde zu verleiten. In ein berückend schönes Weib verwandelt, versucht ein Dämon (שֵׁד) einen Frommen und verführt ihn[1]). Der Teufel wollte den hl. Antonius von der Askese abhalten, indem er ihn an seinen früheren Besitz, an die Sorge für seine Schwester, an seinen vornehmen Stand und an die irdischen Genüsse erinnert. Als dieses vergebens war, suchte ihn der Teufel in Gestalt eines schönen Weibes zur Wollust zu verführen[2]). Über die Versuchung Jesu durch den Satan (Matth. 4, Luc. 4) vergleiche E. Windisch, Māra und Buddha 1895, 214ff., der mit Recht jeden historischen Zusammenhang mit den buddhistischen Versuchungsgeschichten abweist[3]). Da solche Heilige durch ihr Wirken die Herrschaft des Bösen zu

[1]) Midr. Tanḥumā P. Berēšit c. 27, Miqēṣ c. 15.

[2]) Vgl. G. Roskoff, Gesch. d. Teufels, 1869, 278.

[3]) Vgl. jedoch Van den Bergh van Eysinga a. a. O. 47f., R. Garbe a. a. O. 51ff. Auch das Alte Testament bietet Parallelen zu buddhistischen Erzählungen. Ebenso wie Korah, ein Vetter des Moses, sich aus Neid gegen Mose auflehnt und eine Spaltung unter den Israeliten hervorruft (Nu. c. 16), hat sich auch gegen Buddha sein eigener Vetter Devadatta empört und wollte ihm seine Gemeinde abwendig machen. In seinem Hochmute sprach er: „Ich sollte die Mönchsgemeinde leiten." Er trachtete sogar Buddha nach dem Leben, allein alle seine Anschläge gegen ihn wurden durch göttliche Wunder vereitelt. Aber es gelang ihm, eine Spaltung unter den Jüngern hervorzurufen. Fünfhundert jüngere Ordensmitglieder schlossen sich ihm an, wie dem Korah sich 250 angesehene Männer zugesellten. Devadatta nimmt zur Strafe für seine arglistigen Anschläge ein ähnliches Ende wie Korah, indem er brennend zur Hölle hinabfährt, die ihren flammenden Rachen auftut und ihn so lebendig verschlingt (vgl. E. Hardy, Buddhismus 1890, 39f.; H. Oldenberg, Buddha 180f.; R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1906, 35f.).

schmälern suchen, ist es ganz natürlich, daß das Prinzip des Bösen (Angromainyuš, Māra, Satan) sie in ihrem Werke zu hindern sucht.

§ 47. Stillstand der Sonne. Gemäß der altpersischen Religionsvorstellung wird der erste Vorläufer des Heilands, namens Hūšēdar, um auch die Menschen der dunklen Regionen bekehren zu können, zur Sonne rufen: „Steh still." „Die Sonne mit den schnellen Rossen wird zehn Tage und zehn Nächte still stehen, bis die ganze Welt bekehrt ist zum guten Glauben[1])." Im Ṛgveda (IV 16; V 29, 30) wird Kutsa, der mit dem Dämon Śuṣṇa kämpft, anfangs von seinem Gegner hart bedrängt, und die Entscheidung des Kampfes ist davon abhängig, ob der Tag lange genug dauern wird. Schon droht die Nacht hereinzubrechen, da kommt ihm Indra zu Hülfe, indem er die Sonne dadurch zum Stehen bringt, daß er ihr ein Rad von ihrem Wagen entreißt. Nach Ilias II 412ff. bittet Agamemnon beim Kampfe gegen die Trojaner Zeus: „Zeus, ruhmwürdiger, hehrer, schwarzwolkiger Herrscher des Äthers, nicht eher laß sinken die Sonne und das Dunkel heraufziehen, bis ich hinab von der Höhe gestürzt des Priamos Wohnung." — Als während des Kampfes mit den Emoritern die Sonne sich dem Untergang zuneigte, „redete Josua vor Gott: 'Sonne, steh still zu Gibeon und du, Mond, im Tale Ajalon!' Da standen still die Sonne und der Mond" (Josua 10, 12f.). Der Südsee-Insulaner glaubt, die Sonne mittels einer Schlinge zum Stehen zu bringen[2]).

§ 48. Jesajas und Jemšīds Tod. Der Talmud berichtet, daß Jesaja, von König Manasse verfolgt, von einem Zederbaume verschlungen wurde. Da ließ Manasse eine Säge heranbringen und den Baum zersägen. Als sie den Mund Jesajas traf, starb er[3]). Eine Parallele hierzu bietet die neupersische Erzählung vom König Jemšīd und den Dīvs. Jemšīd verbarg sich auf der Flucht vor seinem Todfeinde Zohāk in einem Baume, der sich vor ihm öffnete. Als Zohāk durch einen Dämon (Dīv) davon Kenntnis erhielt, wird nach vergeblichen Bemühungen der Baum zersägt und Jemšīd getötet[4]). Diese persische Legende geht auf Yašt 19, 46 zurück, gemäß welchem Spityura, ein Bruder des Yima (= np. Jemšīd), durch Ažay Dahāka (= np. Zohāk) veranlaßt, den Yima mit einer Säge zerschneidet. Nach Firdūsī, Šāhnāmeh, der nur diese ältere Überlieferung kennt, wird Jemšīd, der von Zohāk verfolgt wird, von letzterem ergriffen und zersägt.

8. Kapitel. Ähnliche Sittlichkeitslehren.

§ 49. Wahrhaftigkeit. Die Grundlage der zarathuštrischen und jüdischen Ethik ist die Lehre von der Willensfreiheit. „Der Mensch ist

1) Bahman Yašt III 43—49, vgl. Dinkerd VII 8, 58f.
2) Vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 1912, 37 A. 4.
3) Jebāmōt 49b, Jalquṭ Jes. § 407, Jer. Sanh. X, Martyrium Jes. 5, 14.
4) Vgl. S. Larinoff, Journ. Asiat. VIII T. XVI Paris 1889, 59ff.; G. Beer in Kautzsch, Apokr. II 122 A.; v. Stackelberg, Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XII 245; J. Ehni, Der vedische Mythus, Straßburg 1890, 194f.

Ormazds Geschöpf und als solches gehört er dem Reiche des Guten an. Aber frei erschaffen, hat er das Recht der Wahl für oder wider Ormazd. Von dieser Wahl hängt sein eigenes künftiges Schicksal ab." Nicht Weltflucht lehren Parsismus und Judentum, nicht zur Zerstörung der Sinnlichkeit und Auflösung der Verbindung von Geist und Sinnlichkeit ist der Mensch berufen, sondern zur Unterwerfung und Beherrschung, richtiger zu immer vollständigeren Durchleuchtung und Verklärung der Sinnlichkeit durch den Geist. Wahrhaftigkeit ist eine der Haupttugenden, zu der die Zarathuštra-Religion ihre Gläubigen erzieht. Schon Herodot I 136 hebt hervor, daß die Perser ihre Söhne lehrten, die Wahrheit zu sprechen. Ein Versprechen, einen Eid muß der Gläubige selbst einem Ungläubigen gegenüber erfüllen. „Der Schurke, der ein Versprechen bricht" — heißt es Yašt 10, 2 — „vernichtet die ganze Gegend; in solchem Maße tötet er Gläubige, wie es 100 Ketzer tun würden. Ein Versprechen darfst du nicht brechen, weder ein solches, das du einem Ungläubigen, noch ein solches, das du einem Religionsgenossen leistest; denn für beide ist ein Versprechen bindend, für den Ungläubigen und Gläubigen." Durch den Wortbruch des Einzelnen verfallen zugleich dessen Anverwandte in Sündenschuld[1]). „Ich sage dir, o Spitama[2]), daß du mit der Zunge genau so sprechen sollst, wie du mit deinem Herzen denkst[3])." Auch das Judentum gebietet, wahrhaft zu denken, wahrhaft zu reden und wahrhaft zu handeln[4]). „Wer mit dem Munde anders spricht, als er im Herzen denkt, ist ein Sünder[5])." „Es ist verboten, sich durch lügenhafte Worte bei andern einzuschmeicheln, selbst wenn jene Heiden sind[6])." „Schon dein Ja und Nein sei verbindlich[7])." Ein Versprechen, einen Schwur muß man gegenüber allen Menschen ohne Unterschied des Glaubens halten[8]). Als sündhaft wird es bezeichnet, seinem Nebenmenschen etwas anzubieten in der Voraussetzung, daß er dieses nicht annehmen werde[9]). Dagegen ist im Brahmanismus dem Feinde gegenüber alles erlaubt; nicht einmal einen Eid braucht man ihm gegenüber zu halten. Wer in Indien einen Treueid bricht, bringt ein bestimmtes Opfer dar, dann darf er ungestraft auch künftig betrügen[10]). „Auf einen Feind ist kein Verlaß gelobt er den Frieden eidlich auch; wie auch überliefert ist,

[1]) Vend. 4, 5—16. [2]) Spitama ist der Familienname des Zarathuštra.

[3]) Dinkerd IX 40, 4.

[4]) Vgl. Ex. 23, 7, Lev. 19, 11 f., Mišlē 27, 19; Zach. 8, 16; Ps. 15.

[5]) Pesāḥim 113, vgl. auch Midr. Mišlē c. 4, 24, Babā Meṣi'ā 49a: „Was man mit dem Munde spricht, stimme mit dem Herzen überein." Berāk. 28a: „Das Innere des Menschen gleiche dem Äußeren." Jōmā 72b: „Ein Gesetzeslehrer, dessen Inneres nicht dem Äußeren gleicht, ist kein Gesetzeslehrer."

[6]) Pesāḥim 94a.

[7]) Bābā Meṣi'ā 49a. M. Bābā Meṣi'ā 4, 2: „Gott, der das Zeitalter der Sintflut und des babylonischen Turmes büßen ließ, wird auch den büßen lassen, der sein gegebenes Wort nicht hält."

[8]) Vgl. Ez. 17, 11—19, ferner die Vereinbarung mit Rahab und den Gibeoniten (Jōšuā c. 2 f.). Weil der Israelit ein beschworenes Bündnis für heilig hielt, traute Ahab dem Eide des in seine Hände geratenen feindlichen Syrerkönigs und ließ ihn frei (1. K. 20, 34).

[9]) Ḥullin 94. [10]) Taitt. Samh. II 2, 6, 2—3.

wurde trotz des Eides Vṛtra von Indra umgebracht. Ohne Vertrauen erliegt wahrlich sogar der Feind der Götter nicht; weil er vertraute, ward Ditis Sohn zerschmettert vom Götterherrn[1])." Auch bei den Griechen und Germanen war Lüge und Meineid den Feinden gegenüber gestattet[2]).

Alles, was der Wahrhaftigkeit widerspricht, ist im Parsismus und Judentum verboten, so darf man keine Bestechung annehmen[3]), kein falsches Maß und Gewicht gebrauchen[4]), und nicht den Grenzstein verrücken[5]). Dagegen erlaubt der Parsismus das Wuchern[6]), während die Bibel[7]) und der Brahmanismus[8]) dieses strengstens untersagen.

§ 50. Wohltätigkeit. Eine andere Tugend, die die Zarathuštra-Religion gleichfalls in den Vordergrund stellt, ist die Wohltätigkeit. „Die Barmherzigkeit, die für die Armen sorgt, verehren wir", heißt es Sīrōze 2, 4. Durch Almosen (vidīšā, dāϑra), die mit frohem Herzen gegeben werden, sühnt man Sünden[9]). Nur gegen Gläubige soll man wohltätig sein[10]), während man an Ungläubige keine Gaben verabfolgen soll[11]). Auch der Brahmanismus, Buddhismus und Jainismus[12]) schreiben Wohltätigkeit vor. Der Buddhismus empfiehlt anstatt der Tieropfer, die er verwirft, unbegrenztes Almosengeben: „Ein Opfer, bei welchem keine Rinder getötet werden und nicht Schafe getötet werden, keine Hühner und Schweine getötet werden und nicht allerlei Lebewesen zu Grunde gehen, ein derartiges von Gewalttat freies Opfer billige ich, nämlich das willkommene Opfer, das in fortwährendem Geben besteht[13])." Ebenso wie man nach dem Brahmanismus durch „Opfer, Almosen und Askese" die Himmelswelten erwerben kann[14]), vermag man nach R. Eliezer durch „Gebet, Almosen und Reue" die göttliche Strafe abzuwenden[15]). Die israelitisch-jüdische Religion legt ein großes Gewicht auf die Wohltätigkeit[16]). „Wohltätigkeit ist höher zu schätzen als alle Opfer[17])." „Die Wohltätigkeit ist ein Mittel

---

1) Pañcatantra II 39—40, vgl. auch I 130f.; Viṣṇu Purāṇa 76.

2) Plato, Republ. 3, 389b, M. Koch, Die Ethik der Edda 1911, 51ff.; 114ff.

3) Mēn i xrat II 176; 39, 45 und Exod. 23, 8, Deut. 10, 17; 16, 19; 27, 25.

4) Ardā Virāf c. 80 und Lev. 19, 35f.

5) Ardā Virāf c. 50 und Deut. 19, 14; 27, 17.

6) Dinkard VIII 41, 7ff.

7) Ex. 22, 24; Lev. 25, 35ff.; Deut. 23, 20f.; Qiddušin 20.

8) Viṣṇu 5, 1; Yājñavalkya 1, 132; Manu X 117.

9) Nirangastān 84, Vend. XVIII 28f.; 34. 37, Ardā Vir. c. 17; Zādsparam c. 20, 15.

10) Zādsparam 1, 15, Ardā Vir. 31, 7, Pursišnihā 36.

11) Dinkard IX 40, 10, Patet Ērānī 9 (Spiegel, Awesta III 223). Die Mahnung, nur den Frommen, aber nicht den Sündern zu geben, findet sich auch Tobit 4, 17; Sir. 12, 3—5.

12) N. Mironow, Dharmaparīkṣā des Amitagati 1903, 44.

13) Aṅguttara Nikāya II 4, 39; Neumann, Buddhistische Anthologie 1892, 132f., vgl. auch F. W. K. Müller u. E. Sieg, Sitzungsber. Pr. Ak. Wiss. 1916, 407f.

14) Bṛhad Āraṇy. Up. VI 2, 16, Mahābh. Ädhy. 42 D. 1459.

15) Talm. Rōšhašš. 16b, Jer. Sanh. c. 10, Midr. Tanḥumā zu Gen. 8, 6, Kohelet R. zu 5, 6.

16) Vgl. Jes. 58, 7, Ez. 18, 7, Hiob 29, 12f., Lev. 25, 35, Bābā Batrā 10a, Lev. Rabbā Par. 34, Tob. 4, 7, Scheftelowitz, Die Armenpflege im Judentum, Israel. Gemeindeblatt Cöln 1911, 558ff., J. Bergmann in „Soziale Ethik", hrsg. v. Verb. d. deutschen Juden 1913, 51ff.

17) Sukkā 49b.

wie das Opfer, die Menschen, seien es Israeliten oder Heiden, vor Gott zu versöhnen[1])." Seitdem das Heiligtum zerstört ist, sühnt nach R. Jōhanan Ben-Zakkai die Wohltätigkeit die Sünden[2]). „Hervorragend ist die Wohltätigkeit, denn sie wiegt alle göttlichen Gesetze auf[3])." Mit freundlichem Herzen soll man Almosen verabreichen[4]). Jeden Armen soll man ohne Unterschied der Religion in gleicher Weise unterstützen[5]). „Almosen erlösen von allen Sünden[6]), sie erretten vom Tode[7])." Dagegen war im alten Rom die Wohltätigkeit keine Tugend. Man durfte dort keine Almosen sammeln, „denn hierdurch werden die Haushaltungen erschöpft" (Cicero, de legibus II 9; 16).

§ 51. Sühnemittel für begangene Sünden. Der Parsismus und das Judentum verurteilen selbst die Gedankensünden. Beide Religionen kennen die körperliche Züchtigung als Sühne für begangene Sünden. Je nach der Schwere der Sünde schreibt das Awesta drei bis zehntausend Geißelhiebe mittels des Pferdestachels und des Zuchtriemens vor[8]). Die Höchststrafe, die das jüdische Gesetz einem zudiktiert, besteht in 39 Hieben mittels eines Lederriemens; jedoch mußte zuvor der Gesundheitszustand des dazu Verurteilten untersucht werden, ob er auch noch soviel Schläge ohne ernstliche Schädigung der Gesundheit ertragen könne. War er schwächlich, so erhielt er dementsprechend nur wenige Schläge[9]). Eine solche humane Handhabung der Strafe ist dem Parsismus unbekannt[10]).

Doch als das hervorragendste Sühnemittel für die schlimmsten Vergehen gilt in beiden Religionen der reuige Lebenswandel. „Denen, welche den Mazda-Glauben ehren, wird der Mazda-Glaube auch diese (schlimmste) Sünde tilgen, wenn sie fortan kein unrechtes Werk mehr begehen. Denn einem Verehrer tilgt der Mazda-Glaube Hinterlist, Raub, Ermordung

---

[1]) Bābā Batrā 10, Ābōt di R. Nātān c. 4. [2]) Jalquṭ zu Hosea c. 9.
[3]) Bābā Batrā 10. [4]) Bābā Batrā 14. [5]) Giṭṭin 61a.
[6]) Tob. 4, 11; 12, 9.
[7]) Tob. 12, 9; Mišlē 11, 4 (צדקה hat im jüdischen Schrifttum die Bedeutung 'Wohltätigkeit'), Sir. 3, 30; 29, 15; Luk. 12, 33, Ap. Gesch. 24, 17, vgl. auch Volz, Jüd. Eschatologie 1903, 102f.
[8]) Vend. 4, 18f.; 5, 44; 6, 13ff.; 18, 74; 14, 2, Pursišnīhā 9. Besonders schwer waren die Strafen für den, der einen Hund verwundete (vgl. Vend. 13, ferner Encyclop. of Religion and Ethics V 664ff.). Eine solche mittels Geißelhiebe vollzogene Todesstrafe sühnt alle Sünden (Vend. 18, 76, Šāyast 8, 5f.). Als ein anderes Sühnemittel wird im Parsismus das Töten von zahlreichen schädlichen Tieren betrachtet (Saddar c. 43, Šāyast 8, 19). Im späteren Parsismus gilt auch die Geschwisterehe als Sühnemittel, durch die man die größte Totsünde tilgt (Šāyast 8, 18) und sich das Himmelreich erwirbt (Mēn i χrat c. 37, 12).
[9]) Deut. 25, 2f, Makkōt 22.
[10]) Besonders hart waren die Strafen, die über einen Dieb verhängt wurden. Wer nur eine Kleinigkeit entwendete, dem wurde ein Ohr oder ein Arm abgeschnitten. Wer einen Wert von 500 Dirham (etwa 300 M.) stahl, der wurde gehängt (Saddar c. 64, 2ff.). Und den zum Tode Verurteilten wurde jegliche Nahrung entzogen (Tabari, übers. v. Nöldeke 1879, 373. 380). Doch verbieten Parsismus und Judentum den Selbstmord, der im Brahmanismus als eine gute Tat angesehen wird (Manu VI 31f., Āpast. Dh. S. II 23, 2).

eines Gläubigen, das Begraben eines Leichnams; er tilgt eine unsühnbare Tat, er tilgt ein hart zu sühnendes Verbrechen, er tilgt alle Sünden, die einer je begeht[1])." Vor dem Tode soll man ein Sündenbekenntnis ablegen[2]). Nach dem Saddar c. 49, 9 muß dem Sterbenden die Beichtformel von den Verwandten vorgesprochen werden. Dadurch wird die Seele des Dahingeschiedenen nicht in die Hölle kommen, sondern sie erhält die verschuldete Strafe schon an der Cinvat-Brücke. Niemand solle sich abends zu Bette legen, ohne vorher das Patet (Sündenbekenntnis) rezitiert zu haben. Eigenartig ist aber die Anschauung der Parsen, daß einer jemanden damit beauftragen kann, für ihn das Patet herzusagen. So heißt es Patet Xod: „Wenn bei mir der Fall eintreten sollte, daß ich ohne Patet aus der Welt scheide und einer von meinen Verwandten oder Nächsten für mich das Patet verrichtet, so bin ich damit einverstanden[3])." Wer es nun übernommen hat, für einen Freund die Beichtformeln zu beten und dieses nicht tut, begeht eine Sünde. So lautet Patet Âderbât 20: „Wenn ich für jemanden das Patet übernommen und es nicht ausgeführt habe und hierdurch seiner Seele oder seinen Nachkommen Unglück gekommen ist, so bereue ich die Sünde für jeden einzelnen mit Gedanken, Worten und Werken[4])."

Im Judentum ist das innere Ringen nach sittlicher Vollkommenheit die Vorbedingung der Befreiung von der Sünde, der Versöhnung des Menschen mit Gott. Nicht äußere Strafmittel, sondern der reuige Lebenswandel, die Umkehr zu Gott (תשובה) sühnt die Schuld[5]). „Ein reuiger Lebenswandel ist verdienstlicher und wirksamer als 1000 freiwillige Geißelungen[6])." „Bei einem öffentlichen Fasten erhebe sich der Ehrwürdigste der Gemeinde und spreche: 'Meine Brüder! Nicht das Fasten, nicht das Sicheinhüllen in Sack und Asche bewirken die Erlangung der göttlichen Gnade, sondern die aufrichtige Reue und die guten Werke. Auch die Bewohner von Ninive erhielten die göttliche Verzeihung nicht durch Fasten und Trauer, sondern durch ihren reuigen Lebenswandel[7])." „Wer gesündigt

[1]) Vend. 3, 40f.; 8, 28f.; Saddar c. 45, Šâyast 8, 8ff. Den Sasanidenkönig Bahrâm, der sich in Lebensgefahr begeben wollte, mahnte zuvor der Ober-Môbed: „Beichte erst noch deine Sünden und tue dafür Buße; dann gehe los, wenn du es denn auf alle Fälle tun willst." Da beichtete Bahrâm die Sünden, die er bis dahin begangen hatte (Tabari übers. v. Th. Nöldeke 1879, 97). Die Beichte bildet auch einen wesentlichen Bestandteil des Buddhismus. Das Sündenbekenntnis ist den Brâhmaṇa-Texten nicht unbekannt: „Durch das Bekenntnis wird die Sünde geringer" (Ś. Br. II 5, 2, 20).

[2]) Dâdistân 41, 5, Šâyast c. 8.

[3]) F. Spiegel, Awesta III 219, vgl. auch Patet Êrânî 22, Spiegel a. a. O. 229.

[4]) Spiegel a. a. O. III 214.

[5]) Vgl. Ez. 18, 30f., Jer. 3, 12f., 7, 5f., Hos. 14, 2f., Ps. 32, 5; Weisheit Sal. 12, 19.

[6]) Berâkôt 7a, vgl. auch Ps. 51, 18: „Die Opfer Gottes sind ein gebrochenes Gemüt, ein zerknirschtes und gebeugtes Herz verschmähst du, o Gott, nicht", ferner „Gebet Manasses" V. 7: „Kraft der Fülle deines Erbarmens hast du Buße den Sündern verordnet, daß sie gerettet werden könnten", vgl. auch Midr. Tehillim Ps. 32. „R. Jehôšuâ Ben-Lêwi lehrt: Die Buße bewirkt alles, das Gebet hingegen bewirkt nur die Hälfte" (Wajjiqrâ R. P. 10).

[7]) Ta'anit 16a. Hingegen verschmäht der Parsismus das Fasten als Sühnemittel (Saddar c. 88), weil es als eine Verminderung der Kraft gilt, die im Kampfe

hat und spricht: 'Ich habe gesündigt', bleibt von der göttlichen Strafe frei[1])"; denn „das Wichtigste an der Buße ist das Bekenntnis der Sünden[2])". Nach Berākōt 34b ist derjenige, der einen reuigen Lebenswandel führt, höher zu stellen als der vollkommene Fromme. „Wer Buße tut, wird von Gott so angesehen, als wenn er nach Jerusalem gegangen wäre, dort den Tempel erbaut, den Altar errichtet und die in der Tōrā vorgeschriebenen Opfer dargebracht hätte[3])." Ebenso lehrt Maimonides: „Auch alle diejenigen, welche Sünd- und Schuldopfer darbringen, haben durch das bloße Opfer keine Vergebung ihrer wissentlichen Vergehungen zu gewärtigen, solange sie nicht Reue haben und ihre Beichte (וִדּוּי) gesprochen haben, wie es Lev. 5, 5 heißt: 'Und er soll bekennen beim Opfer, was er gefehlt'. In gleicher Weise wird allen denjenigen, die das Leben durch Gerichtsurteil verwirkt oder eine Geißelung verdient haben, durch die bloße Verhängung der Strafe noch keine Vergebung erwirkt, bevor sie nicht innere Buße getan und ihr Bekenntnis abgelegt haben. Ebenso wird demjenigen, der seinem Nächsten Schaden an seinem Leibe oder Vermögen zugefügt, wenn er ihn auch nachher entschädigt, dennoch nicht verziehen, es sei denn, daß er zugleich seine Sünden bekennt und als Reuiger den festen Vorsatz faßt, nie wieder dergleichen zu begehen, wie es auch Num. 5, 6f. gelehrt wird[4])." „Wer eine Sünde tut und sich derselben aufrichtig schämt, dem wird sie vergeben[5]). Wer aber sündigt gleich mit der Absicht, später dafür Buße zu tun, dessen Buße ist zwecklos[6]). Das tiefe, wahre Gefühl der Reue soll nicht bloß Pein um das Vergangene hervorrufen, sondern Bürge für die Zukunft sein, daß man das Verwerfliche in Wahrheit für immer verworfen habe[7]). Die Reue und Buße sollen das sittliche Bewußtsein vertiefen. Die persische Sitte, vor dem Tode zu beichten, findet sich auch im Judentum. „Wer im Sterben liegt und selbst nicht mehr die Beichtformeln lesen kann, dem soll man sie vorsprechen, denn wer zuvor noch aufrichtig beichtet, hat Anteil an der künftigen Welt[8])."

§ 52. Ehrerbietung gegen die Eltern. Das biblische Gebot, daß Kinder gegen die Eltern ehrerbietig sein sollen, findet sich auch in der Zarathuštra-Religion[9]). Dīnkard IX 55, 5–6 heißt es: „Whoever teaches to a son reverence unto his father, has also appropriated

---

gegen die dämonische Geisterwelt so notwendig ist. Nach Jes. 58, 4 soll das Fasten nur dem Gebete „Eingang in der Höhe" verschaffen, es soll nur das begleitende Symbol der Sehnsucht und Hingebung sein.

[1]) Midr. Bamidbār R. Par. 20, 15 (zu c. 22, 34).

[2]) Jelamdēnu P. Ṣaw § 6. [3]) Wajjiqrā Rabbā Par. 7 (c. 6, 9).

[4]) Mišnē Tōrā, Hilkōt Tešūbāh c. 1. [5]) Berākōt 12b.

[6]) Mišnā Jōmā 8, 9.

[7]) Vgl. Menōrat Hammāōr III 5. Nach Sēfer Ḥasidim (ed. Wistinetzki) 50–51 wird dem reuigen Sünder der Rat erteilt, seine Sünden einem Schriftgelehrten zu bekennen, der ihm alsdann eine entsprechende Buße vorschreiben soll. „Der Einzelne soll seinen Schmerz der Reue den anderen offenbaren, und diese werden um Gnade und Erbarmen für ihn bitten" (Sōṭā 32b).

[8]) Šabbāt 32a.

[9]) Yasna 44, 7; 53, 4; Patet Āderbāt 6; vgl. auch Her. I 137.

the reward for reverence unto the creator for teaching that person; even for this reason, because express reverence unto parents and services to them are connected with reverence unto the creator and service to him." Die alttestamentliche Vorschrift, die Eltern zu ehren und den Alten Ehrfurcht zu erweisen[1]), herrscht auch im Brahmanismus[2]), Buddhismus[3]), bei den alten Ägyptern[4]), Griechen und Römern[5]), den alten Germanen[6]), den Barea und Kunama in Ostafrika, den Wadschagga, den Eingeborenen von Süd-Guinea, in Westafrika[7]) und den Eingeborenen Australiens[8]). Dagegen gibt es viele primitive Völker, denen dieses Sittengesetz unbekannt ist. Auf der Erromanga-Insel (Neu-Hebriden) haben die Kinder gar keine Ehrfurcht vor den Eltern[9]). Die Wenden haben ihre altbetagten Eltern getötet[10]). Bei vielen Völkern Afrikas werden die schwachen Greise ausgesetzt und dem Hungertode preisgegeben[11]). Auf den Banks-Inseln wurden hilflose Greise lebendig begraben[12]). Ähnliches berichten die klassischen Schriftsteller von den Kaspiern, Massageten und Derbikern[13]). Nach Midraš Berēšit Rabbā Par. 69 (c. 28, 19) haben die Einwohner der hetitischen Stadt Luz ihre greisen Leute, sobald sie schwach wurden, außerhalb des Weichbildes der Stadt ausgesetzt, wo sie elendlich starben. Die meisten primitiven Völker haben nämlich den Mann nur nach seiner physischen Kraft geachtet. So sinkt der Mann, je älter und schwächer er wird, immer tiefer in seinem Ansehn unter den afrikanischen Negern, wie den Bogos und allen Geez-Völkern, den Beni-Amer und in Groß-Namaland, so daß kein Jüngling zaudert, in den Rat der Alten hineinzureden und ihnen mit seiner ungestümen Kraft zu trotzen[14])."

9. Kapitel. Ähnliche Kultushandlungen.

§ 53. Opfer der Erstlinge. Der Brauch, den Gottheiten die Erstlingsfrüchte zu opfern, ist weit verbreitet. Das Fest der Erstlingsfrüchte

[1]) Lev. 19. 3. 32.

[2]) Yājñavalkya I 221, Chāndogya Up. 7, 15, 2, Scheftelowitz, Apokryphen des Rgv. S. 97 V. 2a.

[3]) Dhammapada V. 109, J. Nisbet, Burma II 179, F. W. K. Müller und E. Sieg, Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss. 1916, 403.

[4]) M. Löhr, Einführung in d. A. T. 1912, 89.

[5]) Homer, Il. XV 204; XXII 419; XXIII 788, E. Meyer, Gesch. d. Altert. I³ 33.

[6]) Havamál 136.

[7]) W. Munzinger, Ostafrikanische Studien 1864, 174, Globus Bd. 89, 199; R. H. Nassau, Fetichism in West Africa 1904, 159f.

[8]) T. L. Mitchell, Three expeditions into the interior of Australia II 1838, 310.

[9]) H. A. Robertson u. J. Fraser, Erromanga 1902, 382.

[10]) F. S. Krauß, Slav. Volksforschungen 1908, 155.

[11]) Globus 89, 199, Sartori, Die Sitte der Alten- u. Krankentötung, Globus 67, 107 ff., R. Steinmetz, Endokannibalismus 1896, 53, ders., Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 321, 379, E. Meyer, Gesch. d. Alt. I³ 32.

[12]) Globus 40, 367.

[13]) J. Marquart, Unters. z. Gesch. v. Eran II 141 ff.

[14]) W. Munzinger, Ostafrikan. Stud. 474; Steinmetz, Rechtsverhältnisse 321.

kennt die altpersische[1]), altindische[2]) und israelitische Religion[3]). Die Garos in Assam bringen die Erstlinge dem segenspendenden Gotte Chorabudi dar[4]). Unter gewissen Zeremonien werden solche Früchte bei den Dajaks geschnitten und geweiht[5]), ebenso bei den Chinesen[6]). Gleich beim ersten Fischfang in der Saison bringen die Ostjaken dem Fischgott den besten Fisch zum Opfer dar[7]). Ein Fest der Erstlingsfrüchte existiert auch bei den Indianern. Der erste Lachs, der in der Saison gefangen wird, wird den Göttern geweiht[8]). Dieselben Bräuche herrschen auch bei den Eingeborenen Ozeaniens[9]), den Negern an der Goldküste[10]), den Schilluks[11]), den alten Ägyptern[12]), Griechen und Römern[13]), den alten Deutschen[14]), Arabern[15]) und Israeliten (Ex. 23, 19; Deut. 26, 2).

§ 54. Tier- und Weihrauchopfer. Ebenso wie bei den Israeliten galten auch bei den alten Persern als opferbare Tiere Rindvieh, Kleinvieh und gewisse Vögel[16]). Das Fleisch des Opfertieres wurde gekocht[17]), während der Hebräer das Opferfleisch roh der Altarflamme übergab. Von dem geschlachteten Vieh weihte der Perser dem Feuergott (Ātar) ein kleines Stück des Netzes, indem es verbrannt wurde[18]); dem Wasser brachte er die Vorderfüße dar und dem Haoma die Zunge nebst dem linken Auge (Yasna 11, 4). Bei den Indern ist der den Göttern dargebrachte Teil des Opfertieres das Netz[19]), ebenso wird bei den heutigen Zulus vom Tier-

1) Dinkard VIII 27, 11.

2) Gobhila Gr. III 8, 10; Āpastamba Gr. VII 19, 6, Pāraskara Gr. III 1, Khādira Gr. III 3, 6; IV 2, 23; H. Oldenberg, Religion des Veda 1894, 445.

3) Num. 28, 26, O. Eißfeldt, Erstlinge u. Zehnten im A. T., Leipzig 1917.

4) A. Playfair, Garos, London 1909, 81.

5) H. Ling Roth, Natives of Sarawak, London 1896, I 412, Spenser St. John, Life in the forests of the far East 1863 I 191.

6) Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I³ 82.

7) Globus XXXI 15.

8) Adair, History of the American Indians 1775, 105. 120; Schoolcraft, History conditions of the Indian Tribes 1851 V 226f., 685; C. Hill-Tout, British North America, London 1907 I 168f. 170.

9) G. Turner, Samoa, London 1884, 26; ders. Nineteen years in Polynesia 1861, 327, Codrington, Melanesians 1891, 138f., F. Coombe, Islands of Enchantment 1911, 205. 237; Polack, Manners and Customs of New Zealanders I 277, Intern. Arch. f. Ethnol. XIV 1901, 25.

10) Dennis Kemp, Nine years of the Gold-Coast 1898, 133. Die Kongo-Neger genießen nicht die ersten Früchte (Anthropos I 744).

11) Anthropos 1911, 122.

12) Wilkinson-Birch, Manners and Customs of the Anc. Egypt. II 465.

13) E. Rohde, Psyche I⁴ 282, Mannhardt, Wald- und Feldkulte II² 236, Ovid, Fast. II 520, Met. X 431f., Plinius, N. H. XVIII 2.

14) Mannhardt a. a. O. II² 120. 15) S. J. Curtiß, Ursem. Rel. 1903, 194ff.

16) Y. 10, 119; Vend. 18, 70, yt. 5, 21. 25. 37. 45. 57. 68.

17) yt. 8, 58; 14, 50.

18) Vend. 18, 70 nebst Pehl.-Übers.: yat antarə varəδka 'was zwischen den Nieren sitzt'; Strabo XV 3, 13. Nach Šāyast 11, 4 hat man jedoch dem Feuer das Herz geopfert.

19) Vgl. Schwab, Das altind. Tieropfer S. 112ff.; Āśvalāyana Gr. S. II 4, 13; IV 8, 17.

opfer ein Stück Fett des Netzes verbrannt. Auch im altisraelitischen Opferkult wurde das Netz nebst den Nieren beim Sündopfer dargebracht (vgl. Lev. c. 4 u. 7).

Sowohl bei den Indern als auch bei den Babyloniern und Israeliten wird das Fett der Gottheit geopfert mit der ausdrücklichen Erklärung, daß sich die Gottheit an seinem Geruche erfreue[1]).

Dem Gebrauche des Weihrauches begegnen wir nicht nur im Parsismus[2]) und israelitischen Kultus, sondern auch im babylonischen, ägyptischen Opferritual[3]) und im Buddhismus.

§ 55. Ausschluß vom Opferdienst. Gemäß dem Awesta darf kein Mißgestalteter an dem Opfer teilnehmen[4]). Bei den alten Indern[5]) und Israeliten (Lev. 21, 18f.) darf kein mit Gebrechen behafteter Priester das Opfer darbringen, wohl darf er die heiligen Speisen genießen. Körperliche Vollkommenheit des Priesters ist auch im griechischen Kulte erforderlich (P. Stengel, Kultusaltert.[2] 35). Bei den verschiedensten Religionen dürfen nur gesunde, makellose Tiere zum Opfern verwendet werden, so bei den Indern[6]), Griechen und Römern[7]), Babyloniern[8]) und Israeliten (Lev. 22, 20ff., Deut. 17, 1). Diese Vorschrift ist, obwohl sie im Awesta nicht besonders erwähnt ist, für den Parsismus selbstverständlich, da ja nach der parsischen Religion einem mit Gebrechen versehenen Tiere dämonischer Stoff anhaftet.

§ 56. Wasseropfer. Neumondsfest. Im altindischen Opferkult werden bei der Schichtung des Agni-Altars Wasserkrüge ausgegossen: „Das Wasser ist Regen, auf diese Weise setzt er Regen dahin". „Wenn er es nur auf dem gepflügten Boden ausgösse, nicht auf dem ungepflügten, so gäbe es Regen nur für das Gepflügte, nicht für das Ungepflügte. Und wenn er es nur auf dem ungepflügten Boden ausgösse, nicht auf dem gepflügten, so gäbe es Regen nur für das Ungepflügte, nicht für das Gepflügte. Auf dem gepflügten und ungepflügten Boden gießt er es aus[9])." Reste dieses arischen Regenzaubers finden sich auch im Persischen. Bei einem gewissen persischen Feste herrschte die Sitte des „Wasserausgießens", die den Regen bezwecken sollte[10]). Ein ähnliches Wasseropfer kennt das Judentum. Am Sukkôtfeste pflegten die Priester mittels einer Schale Quellwasser auf den Altar zu gießen; „denn Gott hat geboten: Gießet Wasser am Sukkôtfeste vor mir aus, damit euch die Regengüsse des Jahres gesegnet werden[11])."

---

[1]) H. Oldenberg, Rel. des Veda 362f., Jensen, Assyrisch-Babyl. Mythen u. Epen 1900, 241, Tylor a. a. O. 383f.; Lev. 3, 5. 16.

[2]) Vend. 18, 71; 19, 24; Y. 4, 1; 8, 1, Ardā Vir. X 32f., Herodot VI 97.

[3]) Vgl. Benzinger, Arch.[2] 373.

[4]) Yt. 5, 92f. [5]) Yājñavalkya I 122, Āśvalāyana Gr. I 23, 1.

[6]) Vgl. A. Hillebrandt, Schles. Ges. f. vaterl. Kultur Bd. 83, 1ff.

[7]) P. Stengel a. a. O.[2] 107, G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer 1902, 351. [8]) A. Jeremias, Das alte Test. im Lichte des alten Orients[2] 429.

[9]) Śat. Br. VII 2, 4, 1ff.; vgl. Kauśika S. 127, 10—11.

[10]) Journ. Asiat. 1842 II 135, Jaq. I 669f., vgl. Nöldeke, Tabari 1879, 122 A. 1.

[11]) Rōšhaśš. 16a, vgl. D. Feuchtwang, Monatsschrift f. d. Wiss. d. Judent. 1910, 539f.; 1911, 47f. Über Wasserregenzauber vgl. A. Dieterich, Mutter Erde[2].

Auch das Neumondsfest existierte nicht nur bei den alten Persern (antarəmāh)[1]) und Indern (amāvāsyā)[2]), sondern auch bei den Israeliten[3]). Der Neumond wurde gleichfalls von den Patagoniern und Deutschen verehrt[4]).

§ 57. Art und Weise der Gebetsverrichtung. Auf der Anschauung, daß die guten Gottheiten in den Himmelshöhen wohnen, beruht die den alten Persern[5]), Indern[6]), Babyloniern[7]) und Hebräern[8]) gemeinsame Sitte, beim Beten die Hände zum Himmel emporzustrecken. Die Annahme Boussets (Religion des Judentums² 359 A.), daß der Ausdruck „Gott des Himmels" bewußte Anlehnung an die persische Religion sei, ist unhaltbar[9]). Der Ausdruck „Gott des Himmels" ist im Persischen nicht belegt. Der in heidnisch-israelitischer Zeit übliche Höhenkult[10]), der auch bei den alten Persern heimisch war[11]), ist aus der gleichen Vorstellung erwachsen, daß die Gottheit in himmlischer Höhe wohnt.

Zur Abhaltung eines gemeinsamen Gottesdienstes ist im Parsismus und Judentum eine bestimmte Anzahl männlicher Gläubiger erforderlich, und zwar schreibt die erstere Religion[12]) wenigstens drei Erwachsene vor, die das 15. Lebensjahr überschritten haben müssen, hingegen letztere mindestens zehn über 13 Jahre alte Personen[13]). Sowohl die Parsen als auch die Juden beten dreimal täglich, morgens, nachmittags und abends. Vor dem Schlafengehen betet der Parse das „Ašəmvohu"-Gebet und ebenso gleich morgens nach dem Aufstehen[14]). So betet auch der Jude abends und morgens das „Šemʿā"-Gebet.

§ 58. Himmelsrichtung und Andacht beim Opfer. Während des Betens hat der Parse sein Gesicht der Sonne, bezw. dem Monde oder einem ständig brennenden Feuer zugewandt[15]). Beim Darbringen eines Opfers hatte der alte Perser sein Gesicht gegen Sonnenaufgang gerichtet (Yt. 12, 3). Bevor die Sonne aufgeht, soll der Parse seine Hände und sein Gesicht mit Kuhurin waschen und dann die aufgehende Sonne anbeten[16]). Hero-

---

[1]) Y. 1, 8; 2, 8; Yt. 7, 4. [2]) Vgl. ZDMG. 9, LVI.

[3]) Vgl. Benzinger² 388f. 397f., G. Förster, Die Neumondsfeier im A. T. = Ztschr. f. wiss. Theol. 1906, 1ff.

[4]) G. Ch. Musters, At home with the Patagonians² 1873, 188; Ztschr. Ver. Volksk. XI 279.

[5]) Y. 29, 5, vgl. Aw. ustānazasta, ferner Arrian IV 20, 3; Curtius IV 42.

[6]) Vgl. altind. uttānahasta. [7]) M. Jastrow a. a. O. II 201f.

[8]) Ex. 9, 29. 31; 17, 11f.; 1. Kön. 8, 22, Ps. 44, 21; 141, 2.

[9]) Vgl. 1. Kön. 8, 23. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49, Gen. 28, 12; 22, 11. 15; 24, 7; Ri. 5, 20, Ex. 20, 19.

[10]) Vgl. 1. Kön. 3, 2; 12, 31ff.; 13, 33; 14, 23; 16, 4; 17, 10; Deut. 12, 2; Jer. 2, 20; 3, 13, Ez. 6, 13; 18, 6; 20, 28; 28, 14. 16; 34, 6.

[11]) Vgl. Yt. 9, 3. 8. 17. 21; 15, 7. 15.

[12]) Nirangastān 31, Yt. 8, 14. Bei den heutigen Parsen wird der Knabe schon mit 7 Jahren in die Religionsgemeinde aufgenommen (vgl. Darmesteter, Zend-Av. II 243).

[13]) Mišnā Sanh. I 6, Talm. Sanh. 74b, Berāk. 21b, Jer. Berāk. c. 7, 3, B. Megillā 23, Rōšhašš. 29a. [14]) Šāyast VII 1, X 24, Mēn i xrat c. 53, 4f.

[15]) Šāyast VII 1, Mēn i xrat 53, 4ff. [16]) Šāyast 20, 4.

dot[1]) berichtet, daß die Perser auf den Aufgang der Sonne warteten, um zur Sonne zu beten und ihr ein Opfer darzubringen. Auch die alten Inder beteten mit dem Gesichte nach Osten gewandt, den Aufgang der Sonne an[2]). Ebenso wendet man sich nach altjüdischem Brauche beim Beten nach Sonnenaufgang, da in dieser Himmelsrichtung sich das Allerheiligste des Tempels befand[3]). Dem persischen Brauche sehr ähnlich klingt der Bericht des Josephus[4]) über die Essäer: „Auf eine eigentümliche Art verehren sie die Gottheit; bevor nämlich die Sonne aufgeht, sprechen sie kein unheiliges Wort, sondern richten an dieses Gestirn gewisse altherkömmliche Gebete, als wollten sie seinen Aufgang erflehen." Unter den „altherkömmlichen Gebeten" kann man jedoch nur das biblische Šemaʿ-Gebet verstehen, das man gemäß der ältesten Sitte unmittelbar vor Sonnenaufgang zu beten pflegte[5]). Die Anbetung der Sonne wurde bereits von Ezechiel 8, 16 als sündhafter Götzendienst hingestellt. Als noch der Tempel in Jerusalem bestand, pflegten am Laubhüttenfeste zwei Priester bei Sonnenaufgang am Tempeltor folgendermaßen zu beten: „Unsere Ahnen, die an diesem Orte waren, wendeten ihren Rücken dem Tempel Gottes zu und ihr Gesicht dem Sonnenaufgang und beteten nach Osten die Sonne an, wir aber richten unsere Augen auf Gott[6])." Wenn Josephus diese altjüdische Sitte als εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον hinstellt, so hat er sie nur dem Verständnis und der Denkungsart der heidnisch-klassischen Welt, für die er ja hauptsächlich das Buch geschrieben hat, näher zu bringen gesucht, ebenso wie er von dem Auferstehungsglauben der Essäer sagt, sie lehrten, „daß den Guten ein Leben jenseits des Ozeans beschieden wäre" (Bell. Jud. II 8, 11), oder daß „die Gerechten in einen andern Leib wandern werden, während die Ungerechten ihre Strafe im Hades empfangen[7])".

Im Parsismus müssen die Opfer in Gedanken, Worten und in der Handlung richtig ausgeführt werden, sonst ist es den Dämonen verfallen[8]). Bei den alten Indern ist ein beim Opfern gesprochenes Lied, das nicht

---

[1]) VII 54, 223; I 131. [2]) Āśvalāyana Gṛ. III 7, 6.

[3]) Mišnā Berāk. IV, 5—6. Deshalb war es auch vorgeschrieben, sich am östlichen Tore Jerusalems nicht leichtfertig zu benehmen, da es dem Allerheiligsten gegenüberlag (M. Berākōt IX 5). In Judaea durfte man seine Notdurft nicht in der Richtung nach Osten verrichten (Talm. Berāk. 61 b).

[4]) Bell. Jud. II 8, 5. Auch in der vom griechischen Geiste beeinflußten Sapientia Sal. 16, 28 wird angeraten, bei Tagesanbruch zur aufgehenden Sonne zu beten. [5]) Mišnā Berākōt I 2; III 5. [6]) Mišnā Sukkā V 4.

[7]) Bell. Jud. II 8, 14. Die Essäer haben manche Ähnlichkeiten mit den Buddhisten. Ebenso wie die Buddhisten sind sie gegen Tieropfer (Jos. Ant. XVIII 5), ebenso wie die buddhistischen Mönche sind sie gegen die Ehe (Jos. Ant. XVIII 5). Da Möndsorden zuerst in Indien aufgekomman sind, scheint diese Sitte wohl von Indien übernommen zu sein. Daß den Juden indische Sitten bekannt gewesen waren, geht aus Jos. Bell. Jud. VII 8, 7 hervor. Ebenso wie der Inder nicht gegen die Sonne hin seine Notdurft verrichten darf (Mahābh. 12, 193, 13 f. 13, 104, 75), ist auch der Essäer darauf bedacht, dieses an einem Ort zu tun, wo kein Sonnenstrahl darauf fällt (Jos. Bell. Jud. II 8, 9), vgl. auch Bertholet, Bibl. Theol. d. A. T. 1911, 318 A. 2.

[8]) yt. 8, 56; Visp. 11, 19, Šāyast 14, 2 ff., Scheftelowitz, ZDMG. Bd. 57, 118 f.

richtig gesprochen und betont wird, nicht nur unwirksam, sondern dem Opfernden sogar schädlich (vgl. Śīkṣā 52). „Wenn die Priester ihre Sache schlecht machten, sei es, daß sie das Ritual schlecht verstanden, sei es, daß sie absichtlich falsch opferten, so traf den Opfernden das Unheil[1].“ Solche Sünde konnte durch Rezitierung des Pāvamānī-Gebetes beseitigt werden[2]. Auch bei den Juden wurde das Opfer, wenn es der Priester nicht mit der richtigen Andacht und Aufmerksamkeit oder vorschriftswidrig darbrachte, ungiltig[3].

§ 59. Tracht der Priester beim Opfer. Die Parsenpriester (Mōbeds) dürfen an der heiligen Feuerstelle im Tempel keine Schuhe anhaben, sondern sie bedienen sich der Sandalen[4]. Der alte Inder mußte beim Opfer barfüßig sein[5]. Im griechischen und römischen Kulte war die Entblößung der Füße gleichfalls vorgeschrieben[6]. Ebenso war in altisraelitischer Zeit demjenigen, der auf heiligem Boden stand, geboten, sich seiner Schuhe zu entledigen[7]. Der Priester im Tempel war während des Opferdienstes am Altare barfüßig[8]. R. Jōḥanan Ben-Zakkai ordnete an, daß die Priester in der Synagoge nicht mit Schuhen die Kanzel (דוכן) besteigen sollen, wenn sie den Segen über das Volk sprechen[9]. Sobald der Mohammedaner die Moschee betritt, zieht er gleichfalls seine Schuhe aus.

Ebenso wie die israelitischen Priester im Tempel zu Jerusalem, tragen auch die persischen beim Gottesdienst reingewaschene, herabwallende, weißleinene Gewänder[10], vermutlich weil die weiße Farbe, an der jede Verunreinigung besonders auffällig ist, als die reinste empfunden wurde.

§ 60. Die Unterhaltung des Feuers. Das hl. Feuer im Behälter (ātašdān) des Feuertempels und ebenso das Herdfeuer des Hauses mußte ständig unterhalten werden[11]. Es war verboten, irgend ein Licht oder ein Feuer auszulöschen[12]; unnötiges Feuer sollte zum Feuertempel (dāitya gātuš) gebracht werden (Vend. 8, 81—96). Ebenso wie die alten Inder[13] durften die Perser das Feuer nicht mit dem Munde anhauchen oder anblasen[14]. Auch im israelitischen Tempel brannte auf dem Altare ein ständiges Feuer (Lev. 6, 5—6), ebenso wurden die Flammen des siebenarmigen

[1]) A. Weber, Ind. Stud. X 152. [2]) Scheftelowitz, Arch. f. Rel. W. XV II 357.
[3]) Mišnā Zebāḥim I 2, Talm. Zebāḥim 1.
[4]) Spiegel, Awesta II Einl. LXVI. [5]) Gobhila Gṛ. I 2, 24.
[6]) Wächter a. a. O. 23.
[7]) Ex. 3, 5; Jos. 5, 15. Diese Sitte, barfüßig ein Heiligtum zu betreten, findet sich auch bei den Griechen, Römern und Mohammedanern; vgl. J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis 1911, 23 ff.
[8]) Šemōt R. P. 2, 6; Jer. Šeqālim V 48d. [9]) Rōšhašš. 31 b.
[10]) Grdr. Ir. Phil. II 700.
[11]) Saddar c. 11, Šāy. 12, 3. Aristoteles erwähnt in der nikomachischen Ethik V 10; VIII 12 das brennende Feuer bei den Persern. Auch bei den Indern und Griechen wurde das Herdfeuer stets gepflegt (Kāty. Śr. 4, 10, 16, Pauly-Wissowa a. a. O. I 1648, VIII 616).
[12]) Šāy. 7, 9; 20, 15, Saddar c. 48, Dink. IX 12, 8. Noch heute blasen die Parsen kein Licht aus (Spiegel, Eran. Altertumsk. I 339, Pend Nāmeh ed. Sacy 1819, 111. [13]) Manu 4, 53.
[14]) Dink. IX 11, 8, Patet Eranī 25, 3 (Spiegel Av. III 222), Strabo 25, 3.

Leuchters ununterbrochen mit Öl gespeist (Ex. 27, 20; Lev. 24, 2). Aus dem Parsismus stammt das im Ritualbuch Kol Bō § 118 enthaltene Verbot, das Licht mit dem Munde auszublasen.

10. Kapitel. Gleichartige Sitten.

§ 61. Sündenreinheit des Kindes. Die Parsen glauben, daß das Kind während der ersten sieben Jahre von den Sünden vollkommen frei sei. Bis zu dieser Zeit trägt der Vater die Verantwortung für dasselbe[1]). Ähnlich lehrt das Judentum, daß das Kind sündenrein geboren werde und bis zum 13. Jahre die volle Sündenreinheit besitzt. Erst von diesem Alter ab beginnt sich der böse Trieb in ihm zu regen[2]). Bis zu dieser Zeit fällt die Schuld für alle bösen Handlungen des Kindes auf die Eltern, deren Pflicht es ist, sie davon fernzuhalten. Daher pflegt der Vater am Tage, wo das Kind 13 Jahre alt wird, zu sagen: ברוך שפטרני 'gelobt sei Gott, der mich von der Verantwortung befreit'[3]).

§ 62. Verbot des Cölibats und der Päderastie. Ebenso wie das Judentum[4]) verpönt der Parsismus das Cölibat, denn ein Unvermählter sucht die Welt des Ahuramazda zu entvölkern und handelt so im Sinne des Angromainyuš, der ja die Erde von den guten Geschöpfen entblößen möchte[5]). Der Parsismus[6]) und das Judentum[7]) gebieten, daß der Mann heirate. In beiden Religionen wird die Ehe als eine Quelle des Segens hingestellt. Glück und Frieden erlangt der Mann erst durch seine Frau und seine Kinder[8]). Durch die Gattin kehren Freude, göttlicher Segen und alles Gute ins Haus ein[9]).

Der Parsismus macht es dem Vater zur Pflicht, seine Tochter im Pubertätsalter, spätestens bis zu ihrem 15. Lebensjahre, zu verheiraten, andernfalls er eine Sünde tut[10]). Der Talmud rät dem Vater, seine Tochter in ihrem Pubertätsalter, also im 13. Jahre, zu verheiraten. Wer seine Tochter noch über diese Zeit hinaus ledig läßt, wird vom Talmud getadelt, da das Mädchen dann auf Abwege geraten könne: „Lieber schenke deinem Sklaven die Freiheit und verheirate an ihn deine Tochter, als daß sie über die Zeit der Pubertät hinaus ledig bleibt[11])."

Beide Religionen verbieten die unnatürliche Befriedigung des Geschlechts-

---

[1]) Šāyast 5, 1. Gemäß den indischen Brāhmaṇa-Texten ist ein „zahnloses Kind" noch ohne Sünde (Śat. Br. IV 4, 5, 23 vgl. Pañc. Br. XVIII 1, 24, Oldenberg, Weltanschauung d. Brāhmana-Texte 1919, 209).

[2]) Vgl. Scheftelowitz, Grundlagen der jüd. Ethik S. 39f.; Kōhelet R. 9, 16.

[3]) Berēš. R. P. 63 (c. 25, 27).

[4]) Jebāmōt 62a, 63a. b, Qōhelet R. c. 3, 2. [5]) Dādistān 77, 11.

[6]) Šāyast 10, 19.

[7]) Kohelet R. 9, 7, Berēš. R. zu c. 2, 18, Jalquṭ Jeremia c. 31, Jelamdēnu, Nōāḥ § 12, Tanḥumā, Nōāḥ § 18. [8]) Dink. VIII 20, 139.

[9]) Jebāmōt 62b, Šabb. 152a.

[10]) Vend. 14, 15, yt. 17, 59, Šāyast 10, 19. [11]) Pesāḥim 113a.

triebes, wie die Päderastie[1]). Auch der Brahmanismus wendet sich dagegen[2]).

§ 63. Schonende Behandlung der Haustiere und nützlichen Bäume. Auf den Grundsatz, daß man alles, was der nützlichen Schöpfung Ahuramazdas angehört, zu erhalten und zu schonen suchen solle, gehen einzelne Verordnungen des Parsismus zurück, die mit den biblischen viele Ähnlichkeiten haben. So ist es verboten, das Maul eines pflügenden Ochsen oder eines Zugtieres zu verbinden[3]). Man vergleiche hierzu Deut. 25, 4: „Du sollst nicht dem Ochsen das Maul verbinden, während er drischt." Man darf keine nützlichen Bäume vernichten (Dīnkard VIII 34, 14)[4]). Ähnlich lautet Deut. 20, 19: „Wenn du eine Stadt lange Zeit belagerst und angreifst, um sie zu erobern, so vernichte nicht ihre Fruchtbäume, daß du an sie die Axt legst; denn davon ißt du ja, hau sie also nicht um." Gemäß der Zarathuštra-Religion darf man ein Schaf oder eine Ziege bis zu ihrem vollendeten vierten Jahre nicht schlachten: „A sheep or goat should not be killed for food before it reaches the age of four, for it is ordained that their kind should be reared for four years. Therefore they should be allowed during this period to grow in appearance and size; afterwards their number may be diminished by killing for food[5])." Dem altindischen Gesetz gemäß muß das neugeborene Kalb zehn Tage lang bei der Mutter bleiben, und darf erst vom 11. Tage ab geopfert werden[6]): Yadā vai paśur nirdaśo bhavati, atha sa medhyo bhavati „wenn das Tier über zehn Tage alt ist, dann ist es erst zum Opfer dienlich" (Ait. Brāhm. 7, 14, 4). Selbst die Milch des Muttertieres ist während der ersten zehn Tage nach der Geburt des Kalbes verboten[7]). Nach der Bibel muß das neugeborene Kalb sieben Tage lang bei der Mutter bleiben, und erst vom achten Tage ab darf es geschlachtet werden (Lev. 22, 27). Der Parsismus rät den Gläubigen, die Haustiere aus dem Grunde schonend zu behandeln, weil sie als Ahuramazdas Geschöpfe den Menschen großen Nutzen gewähren. Hingegen lehrt das Judentum: „Der Tierschutz ist ein göttliches Gebot" (Šabbāt 128b) und verbietet, irgend ein Tier zu quälen[8]). Der Buddhismus befiehlt zwar auch Milde gegen sämtliche Tiere. Allein den Anlaß zu dieser weitgehenden Sorge für die Tiere hat die Lehre von der Seelenwanderuug gegeben, nach der die Seele eines Verstorbenen zur Strafe für seine ehemaligen Sünden in ein Tier übergeht (vgl. Pañcat. III 105—107).

§ 64. Ritual im täglichen Leben. Sobald sich der Parse morgens

---

[1]) Vend. VIII 26ff. Herodot I 135 erwähnt jedoch, daß bei den Persern diese Unsitte herrschte. In der Bibel findet sich das Verbot Lev. 18, 22; 20, 13; Num. 31, 17. [2]) Yājñavalkya II 293. [3]) Ardā Vīr. c. 75.

[4]) Ein ähnliches Verbot existiert in Indien (vgl. Yājñavalkya III 276, Manu 11, 142ff.).

[5]) Dīnkard ed. and transl. by Peshotan Behramjae Sanjana, Bombay 1894 VII 437. [6]) Taitt. Brāhm. 2, 1, 1, 3.

[7]) Āp. Dharm. 1, 17, 24; Gaut. 17, 22, Manu 5, 8, Yājñavalkya I 170.

[8]) Vgl. Scheftelowitz, Grundlagen einer jüd. Ethik 1912, 47ff.

vom Schlafe erhebt, ist er verpflichtet, sich dreimal die Hände, Gesicht, Augen und Füße zu waschen. Hierzu soll er zuerst Kuhurin oder Fruchtsaft gebrauchen. Aber auch mit Gras, das nicht durch Wasser[1]) befeuchtet ist, kann er sich die Körperteile abreiben. Alsdann erst wäscht er sich Hände und Füße mit Wasser, wobei er immer mit dem rechten Körperteil anfängt. Hat er kein Wasser zur Stelle, so darf er anstatt dessen Sand benutzen[2]). Ebenso gilt für den Juden die Vorschrift, sich gleich, wenn man vom Schlafe aufsteht, Hände, Gesicht und Augen zu waschen. Falls er kein Wasser hat, reibt er seine Hände mit trockener Erde[3]). Ähnlich der Vorschrift der Parsen, zuerst mit dem rechten Körperteil zu beginnen, soll der Jude beim Ankleiden sich erst den rechten Schuh anziehen[4]). Verrichtet der Parse ein Bedürfnis, so reinigt er seine Hände zunächst mit trockener Erde, wäscht sich dann, drei Schritte vom Abort entfernt, Hände und Gesicht und spricht dabei ein Gebet. Ebenso ist der Jude, nachdem er einen Abort aufgesucht hat, verpflichtet, sich die Hände zu waschen und, wenigstens vier Schritte vom Unrat entfernt, ein bestimmtes Gebet zu sagen[5]).

Der Parsismus schreibt vor, daß man sich vor dem Essen die Hände säubere[6]) und über das Brot einen Segenspruch spreche[7]). Es ist untersagt, auf offener Straße unterwegs zu essen[8]), da man dort seine Hände nicht recht reinigen kann[9]). Während des Essens soll man sich nicht unterhalten, sondern Gebete sprechen[10]): „Wer beim Essen spricht, der gleicht einem, der die Engel der geistigen Schöpfung quält und beunruhigt“ (Saddar 21, 6). Beim Essen pflegte man sich nur der Zeichensprache zu bedienen[11]). Auch der Buddhismus und Brahmanismus halten das Sprechen beim Mahle für unstatthaft[12]). Am Schlusse der Mahlzeit ist der Parse verpflichtet, sich die Zähne mit einem Zahnstocher, der mittels eines Messers aus reinem Holze zurechtgeschnitten wird, zu reinigen und den Mund auszuspülen[13]). Alsdann erfolgt eine nochmalige Reinigung der Hände[14]),

---

[1]) Wasser ist ja im Parsismus heilig und darf nicht durch Schmutz verunreinigt werden. [2]) Saddar c. 50; 74, vgl. Vend. 18, 21.

[3]) Šulḥan ʿĀrūk, Ōraḥ Ḥajjim § 4, vgl. Sib. III 592. Auch der Mohammedaner darf, wenn er kein Wasser hat, zur Waschung Sand nehmen (F. K. Endres, Türkei S. 50).

[4]) Jōmā 77a, Šabb. 61a, Derek ereṣ c. 10, Ōraḥ Ḥajjim § 2. Bei der Weihung Ahrons und seiner Söhne werden ihr rechtes Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte Zehe bestrichen (Ex. 29, 20ff.). Der gleiche Ritus wurde bei der Lustration eines vom Aussatz Genesenen vorgenommen (Lev. 14, 14). Ebenso wurden im Parsismus bei der Lustration eines Verunreinigten die rechten Körperteile zuerst gereinigt (Vend. 8, 44–71).

[5]) Ōraḥ Ḥajjim § 6. [6]) Šāyast 9, 8, Berākōt 46b. [7]) Šāyast 21.

[8]) Dīnk. VIII 38, 53. [9]) Šāyast 7, 7.

[10]) Bund. 28, 19, Dīnk. VIII 44, 7; IX 9, 2, Dādistān 40, 9; Saddar 21, 4ff., Ammian 23, 6, Hai Gaon s. Kohut, ʿĀruk V 82. [11]) Berākōt 46b.

[12]) „To eat and to talk at the same time is a sin“ (M. Sommerville, Siam 1897, 157, Dubois, Hindu Manners² 248). [13]) Šāyast 10, 20, Saddar c. 17.

[14]) Berākōt 46b. Auch bei den Indern ist das Waschen der Hände nach dem Essen Vorschrift, Pāraskara Gr. II 11, 4.

worauf das Schlußgebet über die Mahlzeit gesprochen wird[1]). Ähnlich lauten auch die jüdischen Vorschriften, die das Essen betreffen. Vor der Mahlzeit soll man sich die Hände waschen[2]) und über Brot den Segenspruch sagen[3]). R. Jōḥanan verbietet, unterwegs auf öffentlicher Straße zu essen. Wer dieses tut, darf vor Gericht nicht als Zeuge fungieren[4]). Derselbe Gelehrte untersagt auch die Unterhaltung während des Essens, da hierdurch etwas Speise in die Luftröhre hineingeraten könnte, wodurch Lebensgefahr eintreten würde[5]). In den Pausen während der Mahlzeit unterhalte man sich über die heilige Lehre[6]), und die Mahlzeit selbst ist mit dem Tischgebet zu schließen[7]). Der persische Brauch, sich am Schlusse der Mahlzeit nochmals die Hände zu waschen, hat bei den Juden Eingang gefunden[8]). Auch bei ihnen war seit alter Zeit der Zahnstocher im Gebrauch, jedoch nicht vorgeschrieben[9]).

§ 65. Beginn des Tages. Der Tag beginnt bei den Israeliten und alten Persern mit dem Anbruch der Nacht. Darum hat awestisch χšapan, χšapar 'Nacht' auch die Bedeutung 'Tag' als Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang[10]). Dagegen fing in der Sasanidenzeit der Tag mit dem Aufgang der Sonne an[11]). In der altindischen Literatur steht häufig der Ausdruck „Nächte" für Tage[12]). Die Germanen und Gallier haben ebenfalls nach Nächten gezählt[13]). „Ihre Erklärung findet diese Rechnung nach Nächten in dem Umstande, daß in der ältesten Zeit der Mond der einzige Zeitmesser war, dessen einzelne Phasen eben nur in der Nacht beobachtet und bestimmt werden können[14])."

§ 66. Ähnliche altindische Sitten. Wie vorsichtig man bei auffallenden Ähnlichkeiten mit der Annahme einer Entlehnung sein muß, können uns die Sitten des den Persern nächstverwandten altindischen Volkes lehren, die ebenfalls zahlreiche auffallende Parallelen zur Bibel bieten, von denen ich nur einige Beispiele hervorheben möchte:

Im alten Indien reichte man einem werten Gaste zunächst Wasser, damit er sich die Füße wasche[15]), was auch im alten Israel üblich war (vgl. Gen. 18, 4; 24, 32).

---

1) Dādistān 40, 8 f.; 79, 8, Dink. IX 9, 4, Ardā Vir. c. 23.

2) Ḥullin 105a. 3) Berākōt 38. 4) Qiddušin 40b.

5) Ta'anit 5. 6) Ābōt 3, 4. 7) Berākōt 48b.

8) Ḥullin 105a, Berāk. 46b. Gemäß der späten Kabbalistik wäscht man sich nach dem Essen, um den auf den schmutzigen Händen sich niederlassenden Dämon zu entfernen (Abr. Danzig, Hokmat Ādām, Stettin 5623 S. 458).

9) Mišnā Bēṣā 4, 6, Talm. 'Arakin 16b.

10) Vgl. Chr. Bartholomae, Altiran. Wtb. 549.

11) Vgl. Bund. 25, 2. Jedoch liegt noch die ältere Auffassung vor in Bund. 7, 13 („zehn Nächte und Tage"), Bund. c. 30 („drei Nächte" = 3 Tage), Šāyast 2, 41. 50 (neun Nächte = 9 Tage).

12) Vgl. RV. I 70, 4; VIII 26, 2; X 77, 2; Gobhila Gr. II 10, 47; III 3, 11; IV 5, 9; 8, 15; Hiraṇyakeśin Gr. I 7, 23, 10.

13) Tacitus, Germ. c. 11, Caesar, de bello Gallico VI 18.

14) O. Schrader, Reallexicon der indogerm. Altertumskunde S. 845.

15) Vgl. Kathopaniṣad I 7, Bṛhaddevatā ed. Macdonell V 79.

Der Zeitpunkt, da der Säugling entwöhnt war, wurde im alten Israel[1]) und im alten Indien[2]) festlich begangen.

Bei allen Völkern, wo der Brautkauf existierte, mußte der Bräutigam, falls er aus Armut dem Schwiegervater nicht bezahlen konnte, eine zeitlang bei ihm vor der Heirat umsonst dienen. Dieser Brauch herrschte auch in Indien, und ein solcher Bräutigam diente dort gewöhnlich sieben Jahre um die Braut[3]). Ebenso tritt der mittellose Bräutigam auf Sumatra, der Insel Bali, in Zentralasien, Madagaskar und im Bismarck-Archipel in ein Dienstverhältnis zu seinem zukünftigen Schwiegervater[4]). Auf den Philippinen mußte ein mittelloser Bräutigam drei bis vier Jahre lang bei seinem Schwiegervater die schwierigsten Knechtarbeiten verrichten. Dann erst erhielt der Mann die lang ersehnte Braut zur Frau[5]). Bei den Tenggeresen auf Java und den Itälmen auf Kamtschatka dient überhaupt der Schwiegersohn, statt den Kaufpreis zu zahlen, bei seinem Schwiegervater eine längere Zeit[6]). Dieselbe Sitte wie in Indien finden wir auch in der altisraelitischen Patriarchenzeit (vgl. Jakob bei Laban, Gen. 29, 15—20). Die Leviratsehe, die ebenfalls bei den alten Indern üblich gewesen ist, habe ich eingehend Arch. f. Religionsw. 1915, 250ff. behandelt.

Ebenso wie die Frauen im alten Israel Fußschellen trugen (Jes. 3, 18), hatten die altindischen Frauen an den Füßen kleine Schellen[7]).

In altindischer Zeit war es Sitte, beim Aussprechen eines Fluches Wasser mit der Hand zu fassen. Solches Wasser war dadurch von der Zauberkraft des Fluches erfüllt und brachte, wo es hingegossen wurde, besondere unheilvolle Wirkungen hervor. Noch heute schwört der Inder mit Gangeswasser in der Hand[8]). Bei den Tschi-Negern muß ein Angeklagter, wenn er seine Unschuld durch einen Eid bekräftigen will, Wasser trinken, worin Odum-Holz gekocht ist. Bricht dann der Angeklagte dieses Wasser aus, so ist es ein Zeichen, daß er unschuldig ist; läßt es aber seinen Magen aufschwellen, so gilt er als schuldig, und wird hingerichtet. Die gleiche Zeremonie wird mit einer des Ehebruchs bezichtigten Frau vorgenommen[9]). Eine ähnliche Zeremonie herrschte bei den Israeliten (vgl. Deut. 5, 17ff.). Der Parse schluckte bei seinem Schwure geweihtes Wasser und Brot herunter[10]).

---

[1]) Gen. 21, 8.

[2]) Śāṅkhāyana Gr. I 27 (annaprāśana), Āśvalāyana I 16, Pāraskara Gr. I 19. Das Fest war immer mit einem Gastmahl verbunden, wozu Brahmanen eingeladen waren; vgl. auch Dubois a. a. O. 158.

[3]) J. A. Dubois, Hindu Manners[2] 1899, 215f., W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 209, S. Endle, Kacháris 1911, 44.

[4]) A. Schreiber, Battas in ihrem Verhältnis zu den Malaien 1874, 35, H. Tonkes, Volkskunde von Bali, Halle 1888, 29; J. Forsyth, Highland of Central Asia 1889, 157; S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 372f.; E. Tappenbeck, Deutsch-Neuguinea 1901, 89.

[5]) Ferd. Blumentritt, Versuch einer Ethnogr. d. Philippinen, Gotha 1882, 14.

[6]) Bijdragen vor de Taal-Land en Volkenkunde v. Nederl. India Bd. 53, 85; H. Schurtz, Urgesch. d. Kultur 127.

[7]) Kālidāsa, Kumārasambhava III 26.

[8]) Vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda 520 A.

[9]) A. B. Ellis, Tshi-speaking peoples 1887, 199 u. 202.

[10]) Saugand-Nāmeh, vgl. Grdr. Iran. Phil. II 124.

Auch die Inder haben eine heilige Stadt, nämlich Benares. Unter Opfern und großen Beschwerden reisen besonders viele alte Leute dorthin, um dort ihr Leben zu beschließen, denn wer in Benares stirbt, erlangt Erlösung[1]). Dieselbe Rolle spielte für die Juden das gelobte Land und besonders Jerusalem[2]).

11. Kapitel. Gleichmäßige religiöse Ideenentwicklungen.

§ 67. Parallele Grundvorstellungen. Die altpersische Religion steht unter allen alten Religionen insofern der jüdischen am nächsten, als sie ebenfalls eine Erlösungsreligion ist und trotz ihres Dualismus den Monotheismus als endliches Ziel anstrebt, indem sie lehrt, daß am Jüngsten Gericht Angromainyuš und dessen dämonische Schar für immer vernichtet werden und Ahuramazda mit seiner Engelschar alsdann allein regieren werde. In beiden Religionen herrscht der Glaube an ein göttliches Reich, zu dem alle Menschen berufen sind, und steht der Gedanke an das Jenseits und das nach dem Tode stattfindende Gericht der Einzelseele sowie die Lehre von der einstigen Auferstehung aller Toten, dem Weltgericht und der dann anbrechenden zukünftigen Heilswelt im Vordergrund[3]). Hier wie dort macht sich ein Streben nach Verinnerlichung der Religion, nach ethischer Vollkommenheit, nach Heiligung bemerkbar[4]) und herrscht der Glaube an ein göttliches, den Menschen absolut verpflichtendes Sittengesetz.

In beiden Religionen wird ähnlich dem Buddhismus[5]) das Opferwesen immer mehr in den Hintergrund gerückt und auf die Wohltätigketi ein starkes Gewicht gelegt[6]). Hier und dort hat die Gottheit durch einen auserwählten Profeten die Religion offenbart[7]). Ebenso wie in der jüdischen

---

[1]) Prāṇāgnihotra Upan. 4, vgl. P. Deussen, Sechzig Upaniṣads² 617.

[2]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. XVII 361 A. 2, Jelamdēnu, Wajjehi § 3.

[3]) Die Religion des Parsismus ist auf das Diesseits und Jenseits gerichtet (vgl. Yasna 36, 2; 40, 2; 43, 2; 68, 11, Vyt 1). Dagegen betont die Bibel im Gegensatz zum späteren Judentum vor allem das irdische Glück, das durch die Ausübung der göttlichen Lehre erlangt wird.

[4]) In beiden Religionen wird der „Fromme" als „Gerechter" gekennzeichnet, vgl. hebr. צַדִּיק 'gerecht, fromm', aw. ašavan 'fromm' von aša 'Recht, Gerechtigkeit'. Ähnlich Lev. 19, 2: „Heilig sollt ihr sein", heißt es Yasna 51, 21: „Durch Gottergebenheit ist der Mensch heilig."

[5]) Vgl. Aṅguttara Nikāya II 4, 39, Neumann, Buddhistische Anthologie 1892, 132 f.

[6]) In der Bibel vgl. 1. Sam. 15, 22, Jes. 1, 11–17, Jer. 7, 21 ff., Mikā 6, 6 ff., Hos. 6, 6, Am. 5, 21 ff., Ps. 40, 7; 50, 8 ff.; 23; 51, 18, Mišlē 21, 3; Sukkā 49, Šemōt Rabbā Par. 38; Judit 16, 17.

[7]) Dīnkerd VIII 10, 3. Nach Yasna 44, 16 erscheint Ahuramazda dem Zarathuštra durch Visionen. Nach den Upanišads hat Brahma die Veden ausgehaucht, worauf sie von den Sehern (Ṛṣis) erschaut worden sind (Bṛh. Āraṇy. Up. 2, 4, 10). Die Anschauung, daß sich Götter erwählten Menschen in Träumen offenbaren, herrscht auch in Babylonien (vgl. M. Jastrow, Religion d. Babyl. u. Assyr. I 230. 254 f.; II 157; 265 f.).

Religion hat sich auch in der altpersischen und der ihr verwandten altindischen Religion ein Kanon der heiligen Schriften gebildet.

§ 68. Hypostasierung. Beide Religionen weisen eine auffallende Übereinstimmung in der Hypostasen-Spekulation auf. Die höchsten religiösen Werte sind als die Grundkräfte des Ahuramazda aufgefaßt und dann zu beseelten, himmlischen Wesen, zu Aməšaspəntas[1]) geworden. Umgekehrt sind auch die schlimmen Laster als selbständig existierende Wesenheiten, als Kinder des Angromainyuš gedacht. An verschiedenen Stellen des Yasna werden die sieben Aməšaspəntas noch deutlich als Emanationen des Ahuramazda dargestellt. „Mit seinem sehr heiligen Geiste (Spento Mainyuš), mit dem sehr guten Sinn (Vohu Manah), mit seinem Tun und Reden entsprechend der Gerechtigkeit (Aša), mit Vollkommenheit (Haurvatāt) und Unsterblichkeit (Amərətāt), mit der Herrschaft (Xšathra) und Gottergebenheit (Armaiti) ist Ahuramazda in seiner himmlischen Wohnung. Das beste dieses sehr heiligen Geistes (Spənto Mainyuš) soll man selbst fortan mit der Zunge durch Worte der Gottergebenheit (Ārmaiti) tun in dem Gedanken: „Ahuramazda ist der Vater der Gerechtigkeit (Aša)" (Yasna 47, 1 – 2). „Durch Gottergebenheit (Ārmaiti) wird der Mensch heilig; ein solcher fördert durch sein Denken, seine Worte und sein Tun, durch die Religion die Gerechtigkeit (Aša). Wegen seines guten Sinnes (Vohu Manah) wird Ahuramazda ihm das himmlische Reich (Xšathra) verschaffen" (Yasna 51, 51). „Gewähre mir, der du das Rind, die Wasser und die Pflanzen geschaffen hast, Unsterblichkeit (Amərətāt) und Vollkommenheit (Haurvatāt) durch den sehr heiligen Geist (Spənto Mainyuš), o Ahuramazda, Kraft und Bestand infolge des guten Sinnes (Vohu Manah) bei dem (einstigen) Richterspruch" (Yasna 51, 7). Die sieben Aməšaspəntas, wie sie in Yasna 1, 1 – 2 und 47, 1 vollständig aufgezählt werden, sind Spənto Mainyuš[2]), Vohumanah[3]), Aša, Haurvatāt, Amərətāt, Xšathra und Ārmaiti. Mit Spənto Mainyuš wird sekundär zuweilen Ahuramazda selbst identifiziert[4]). So ist auch im Yasna 68 statt Spənto Mainyuš die oberste

[1]) Ich vermeide es, dieses Wort durch „Erzengel" zu übersetzen. Die Aməšaspəntas gleichen eher den Götterfürsten, die dem göttlichen Oberhaupt, Ahuramazda, am nächsten stehen.

[2]) Spənto Mainyuš wird 43, 6 als Aməšospənta neben Xšathra, Vohu Manah und Ārmaiti genannt.

[3]) Vohumanah 'guter Sinn' wird dem Erzdämon Akamanah 'böser Sinn' gegenübergestellt. Ersterer wird einst den letzteren vollständig besiegen (Yašt 19. 46. 96, Bund. 30, 29). Im Talmud steht der יצר טוב 'gute Trieb' dem יצר הרע 'bösen Trieb' gegenüber (Sukkā 52a, Sanh. 91a, Berēšit Rabbā zu c. 2, 7; 4, 6, Jalquṭ 1 M. § 147). Sie werden als zwei Engel personifiziert, die den Menschen begleiten (Ḥagigā 16a, Šabbāt 119b, Ta'anit 11a).

[4]) Yašt 13, 28. Auf Unkenntnis beruht die Angabe des Plutarch, De Is. et Os. 47, daß es neben Ahuramazda 6 Gottheiten gebe. Das Bild, das vom himmlischen Königtum entworfen wird, entspricht dem irdischen Königtum. Die 7 Götterfürsten sind den 7 Fürsten, die dem Perserkönig zur Seite standen, nachgebildet (vgl. Her. III 31, Xenoph. An. I 6, 4, Esr. 7, 14, Est. 1, 14 f., Aeschylos, Pers. 956 f., Duncker, Gesch. d. Alt. IV⁴ 525).

Gottheit selbst eingesetzt. In späterer Zeit wird daher Spənto Mainyuš aus der Siebenzahl der Aməšaspəntas ausgeschaltet und dafür an letzter Stelle Sraoša eingesetzt, der noch in Yasna 68 gleich nach der Aufzählung der sieben vergötterten Emanationen als Gottheit genannt wird neben Rašnu und Mithra. Die Hypostasen Vohumanah, Aša, Haurvatāt, Amərətāt, Xšathra und Ārmaiti sind zu konkreten Gottheiten geworden, die dem Ahuramazda zur Seite stehen, von denen jeder eine besondere aktive Tätigkeit zugeschrieben wird: „Die Geschöpfe des Ahuramazda leben durch Haurvatāt, sind unsterblich durch Amərətāt, besitzen die vollkommene Fürsorge des Ahuramazda durch Ārmaiti und besitzen ihn als Herrscher durch Xšathra[1]).“ Dagegen ist der „heilige Geist“ (Spənto Mainyuš) noch nicht vollständig von Ahuramazda losgelöst, sondern mehr mit seinem Wesen verschmolzen, anderseits doch häufig gesondert gedacht. In dieser Beziehung gleicht er dem „heiligen Geist“ des Judentums רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ (= τὸ ἅγιον πνεῦμα). So ist Ahuramazda der Vater „des heiligen Geistes“ (Yasna 47, 3), Spənto Mainyuš wird zum Mittler zwischen Gott und dem Menschen[2]). Der Fromme ist vom „heiligen Geist“ beseelt[3]). Daneben ist aber auch der „heilige Geist“ mit Ahuramazda identisch[4]). Ebenso wird in Bibel und Talmud der Ausdruck „heiliger Geist“ für „Gott“ gebraucht[5]). Er wird aber auch als eine besondere Wesensseite (Emanation) Gottes dargestellt. So läßt sich auf den Frommen bei Ausübung einer gottgefälligen Handlung der „heilige Geist“ herab[6]). Der „heilige Geist“ ruht auf dem Profeten[7]); daher wird die Profetie mit dem „heiligen Geist“ identifiziert[8]). In Jōmā 21b werden der „hl. Geist“ und die „Šekinā“ (שכינה)[9]) als Emanationen Gottes erwähnt. Die Hypostasierung geht so weit, daß der „hl. Geist“ sogar als selbständige Wesenheit aufgefaßt ist[10]). Auch die „Gerechtigkeit“ (מידת הדין) tritt im späteren Judentum nicht nur als Eigenschaft Gottes, sondern auch als Engel auf[11]). Wenn Ābōt di R. Nātān c. 37 lehrt, daß sieben göttliche Eigenschaften als diensttuende Engel vor

---

1) Dink. IX 43, 2.

2) Vgl. y. 47, 5: „Alle diese besten Dinge, die du, o Ahuramazda, dem Menschen versprochen hast durch deinen heiligen Geist“; ferner y. 33, 12; 45, 6.

3) Vgl. Yasna 44, 7: „So auf dich, o Mazda, bedacht, unterstütze ich mittels des heiligen Geistes den Schöpfer des Alls.“ Yasna 35, 1 u. 3 bezeichnet sogar das Feuer, den Sohn Ahuramazdas, als „heiligen Geist“.

4) Yasna 68, wo statt Spənto Mainyuš der Name Ahuramazda eingesetzt ist; ferner yašt 13, 28.

5) Jes. 48, 16; 63, 10, Berāk. 4b, Jōmā 38b, Pesāḥim 117a. Über den „hl. Geist“ im Alten Test. vgl. H. Cohen in Festschrift zum 70. Geburtstage Jakob Guttmanns 1915, 1—25.

6) Ps. 51, 13; Jub. I 21, Weish. Sal. I 5; Berākōt 31b, 'Ērubin 64b, Jōmā 73b, 'Arakin 15b, 'Abōdā zārā 20b. 7) Jōmā 9b, Bamidbār R. P. 20.

8) Sōṭā 11b, Megillā 7a, Šemōt R. P. 52, Berēšit R. P. 75.

9) Vgl. Sanhedrin 106b, Midr. Tehillim Ps. 22.

10) Midr. Wajjiqrā R. P. 6.

11) Megillā 16a, Šemōt R. P. 1, 36; 5, 22. Daneben bleiben Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die göttlichen Eigenschaften, Šemōt R. P. 6, 3.

Gottes Thron stehen, nämlich „Weisheit (חכמה), Gerechtigkeit (צדק, vgl. auch Midr. Tehillim Ps. 88), Recht (משפט), Gnade (חסד), Barmherzigkeit (רחמים), Wahrheit (אמת) und Frieden (שלום)[1]", so ist diese Siebenzahl der Engel schwerlich durch den Parsismus beeinflußt. Die Begriffe „Gnade" und „Wahrheit" sind schon in den Psalmen als Engel personifiziert[2]). Seit Ezechiel c. 9 und Zach. 4, 10 tritt bie Siebenzahl der Erzengel auf[3]). Diese gehen, wie Gunkel wahrscheinlich gemacht hat, auf die sieben babylonischen Planetengötter zurück[4]). „Die sieben Hauptgötter einer fremden Religion werden zu Untergebenen und dienstbaren Geistern Jahwes degradiert", oder es wurde Gott mit der höchsten Gottheit identifiziert und erhielt dann noch sechs Gottheiten als Diener[5]). Daher werden im äthiopischen Henochbuch c. 20 u. Targ. Ps. Jon. zu Deut. 34, 6 nur noch 6 Erzengel erwähnt. Sieben Licht- und Sonnengottheiten (Ādityās) kennt auch die altindische Religion[6]). Die Siebenzahl, die auch bei den Aməšaspəntas, den Hauptengeln, auffällt, spielt in den arischen Religionen eine sehr wichtige Rolle. In der Sonne, die von sieben Rossen gezogen wird[7]), sind sieben Sonnen enthalten[8]). Sieben Schritte macht das Brautpaar am Hochzeitstage[9]). Bei gewissen Zauberriten wird ein aus sieben Schnüren gedrehter Strick, woran sieben Kälber angebunden sind, verwendet[10]), oder sieben bestimmte Opferkuchen[11]) oder ein aus sieben Blättern bestehender Kranz[12]). In den Besitz von sieben Dörfern sucht der Rājā zu gelangen[13]). Siebenmal wird der Mensch wiedergeboren[14]). Die alten Perser hielten das plötzliche Herbeifliegen von sieben paar Habichten für ein gutes Omen (Herod. III 76). Amestris, eine Gemahlin des Xerxes, läßt zweimal sieben Perserknaben für sich zum Dankopfer dem Gotte, der unter der Erde wohnt, lebendig begraben[15]). Nach Vend. 14, 19 muß man für ein bestimmtes Vergehen zweimal sieben Feuergeräte als Sühne geben. Aus sieben Zweigen muß das Barsom für die Fravašis bestehen. Unter dem Zaotar, dem Oberpriester, stehen sieben Geistliche[16]). Sieben Jahre lang muß man die Kinder beschützen (Vend. 15, 125). „Aus sieben Kapiteln bestehend",

---

[1]) Vgl. auch Hen. 61, 11. Sieben Engel weilen nach Off. Joh. 1, 7 (vgl. 15, 1; 16, 1) vor Gottes Thron. Der Engel der Barmherzigkeit wird erwähnt Šemōt R. P. 8, Bamidbār R. P. 20. [2]) Ps. 61, 8; 85, 11; 89, 15.

[3]) Vgl. auch Tob. 12, 15, Test. Levi 8, Sifrē zuṭṭa zu Nu. 8, 2, Off. Joh. 1, 4. 20; 3, 1; 8, 2. Daneben werden 4 Erzengel angenommen (Bousset a. a. O. 374, ferner das Nachtgebet vgl. u. § 71). R. Šimeōn Ben Lāqiš kennt nur drei Erzengel: Michāēl, Gabriēl, Rafāēl (Jalquṭ 2. M. § 286).

[4]) Vgl. Arch. f. R. W. I 294 ff. [5]) Bousset a. a. O. 374 f.

[6]) Ṛgv. IX 114, 3, Yāska Nirukta XII 36, vgl. auch ved. saptarṣi „die 7 Ṛṣis", ferner Oldenberg, ZDMG. 50, 43 ff. Diese Siebenzahl hat wohl Beziehung zu den 7 Planeten, deren Kenntnis altorientalisches Gemeingut ist, und braucht nicht von den Babyloniern entlehnt zu sein, vgl. auch oben S. 105 f.

[7]) Ṛgv. I 50, 8; IV 13, 3; VII 60, 3; 60, 15. [8]) Ath. V. XIII 3, 10.

[9]) Śāṅkh. Gṛ. I 5, 5 f., Hiraṇyak. Gṛ. I 6, 20, 9 ff.

[10]) Kāšika 34, 17; 21, 11. [11]) Das. 23, 8. [12]) Das. 38, 21.

[13]) Das. 22, 7. [14]) Th. Zachariae, Wiener Z. K. M. 23, 220 ff.

[15]) Herod. VII 61; 114; IX 108–112.

[16]) Nirangastān 72 ff., vgl. im Ṛgv. sapta hotāras.

so lautet der Titel eines Teils der ältesten Yasnas (35–41). Analog den sieben Aməšaspəntas[1], den Hauptengeln, nimmt der Parsismus sieben Hauptdämonen an[2]. Der Erzdämon Aēšma hat wiederum sieben Dämonen unter sich[3]. Die bedeutungsvolle Siebenzahl ist altindogermanisches Gemeingut[4].

In den jüngeren Teilen des Awesta gibt es zahlreiche andere Hypostasen, so die „Religion" (Daēnā)[5], die Tochter Gottes, und die „Weisheit" (Xratav)[6]. „Die eingeborene Weisheit preisen wir", heißt es Yasna 25, 6. Das Parsenwerk Mēn ī xrat handelt von der Gottheit „Weisheit". „Dem Engel der Weisheit", heißt es daselbst I 53, „soll der Mensch mehr Ehrfurcht und Dienst erweisen als den übrigen Erzengeln." „Er, der allgütige Schöpfer, erschuf diese Geschöpfe durch die Weisheit" (I 11). „Von Anfang an bin ich, die eingeborene Weisheit, als die geistige und materielle Schöpfung noch nicht existierte, mit Ahuramazda gewesen. Und der Schöpfer Ahuramazda erschuf die Engel der geistigen und materiellen Schöpfungen und all' die anderen Geschöpfe und Werke durch die Macht, Größe und den Scharfsinn der eingeborenen Weisheit. Ich bin die Ursache, und Ahuramazda unterhält sie (die Schöpfung) und spornt sie an" (57, 4f.). „Und bei der Welterneuerung kann die Vernichtung und Beseitigung des Ahriman und seiner bösen Schöpfung nur durch die Kraft der Weisheit bewirkt werden" (57, 6). Die Gestalt der himmlischen Weisheit wird in Zādsparam XXI 22 folgendermaßen geschildert: „Mit ihrem Haupte berührt sie die höchste Spitze des Himmels, mit ihren Füßen die Basis des Himmels, ihre Hände reichen bis zu den beiden Seiten des Himmels; der Himmel bedeckt sie in der Art eines Gewandes."

Dem Parsismus ähnlich sind im Judentum die Gotteslehre (תּוֹרָה) und die Weisheit (חָכְמָה) zu Hypostasen geworden. „Die Tōrā spricht: Ich

---

[1]) Vgl. yt. 2, 3. 12; 13, 83. [2]) Dīnkerd 9, 21, 4.

[3]) Dīnkerd 7, 1, 18. Auch die babylonische Religion kennt 7 böse Dämonen (Jastrow a. a. O. I 200. 275. 282. 332. 348. 353. 360ff). Die 7 bösen Geister (T. Ruben c. 2, Matth. 12, 45, Luk. 11, 26) können durch persische Vermittlung aus Babylon stammen.

[4]) Vgl. Maaß, Tagesgötter 287ff., H. Usener, Dreiheit 349, W. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus der Griechen (Abhdlg d. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 24, 1), ders., Zur Bedeutung der Siebenzahl, Philologus LX, Über die Siebenzahl im Geistesleben der Völker vgl. ferner F. v. Adrian, Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien 1901, Hehn, Siebenzahl u. Sabbat bei den Babyloniern 1907, T. Canaan a. a. O. 95, F. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete 1907, 60f., C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. N. T. 63ff. Bei den Israeliten war die Siebenzahl gleichfalls eine bedeutungsvolle Zahl (Robertson Smith, Rel. d. Semiten, übers. v. Stübe S. 140, Benzinger a. a. O. 165, Bousset a. a. O. 284). Sie wird Wajjiqrā R. P. 29 ausdrücklich als eine günstige Zahl bezeichnet; vgl. auch Šabbāt 67a: Zur Heilung von Fieber bringe man mehrere Gegenstände in der Zahl von je sieben, darunter auch 7 Fasern vom Barte eines alten Hundes zusammen und binde alles zusammen mit einem weißen Faden um den Hals. Es gibt 7 Klassen von Frommen (Wajjiqrā R. P. 30, 2. Der Feststrauß zum Sukkōtfest besteht aus 7 Teilen (1 Etrōg, 1 Lulow, 3 Myrten, 2 Weiden).

[5]) Yt. 8, 29; 17, 16; 19, 82, Yasna 8, 3.

[6]) Vgl. Y. 22, 25, Mēn ī xrat 1, 49, vgl. auch Y. 31, 9

war das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung[1])." Sie fleht bei der Erschaffung des Menschen den Herrn an, daß er gnädig und barmherzig mit dem Menschen sei, wenn er sündige[2]). Die Tōrā tut vor Gott Fürbitte für die Israeliten[3]). Ebenso wie die Daēnā wird sie als die „Tochter Gottes" bezeichnet[4]). Sie tritt als Zeugin vor Gott auf, daß die Israeliten den Bund Gottes gebrochen haben[5]). Sehr deutlich wird die Weisheit als ein beseeltes, himmlisches Wesen, als eine Gehülfin Gottes geschildert: „Gott hat mich (die Weisheit) als das erste seiner Werke geschaffen, als die erste seiner Taten seit der Urzeit. . . . Als er den Himmel schuf, war ich da" (Mišlē 8, 22. 27). „Ich (die Weisheit) nahm meinen Wohnsitz in der Höhe und meinen Thron auf einer Wolkensäule. Die Himmelswölbung durchkreiste ich allein, und in der Tiefe der Fluten des Chaos wandelte ich. Die Wogen des Meeres und die ganze Erde und jedes Volk und jede Nation zog ich in meinen Machtbereich" (Sirach 24, 3ff.). „Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu nehmen und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz" (Henoch 42, 1—2)[6]). Ebenso wie der jüngere Parsismus nimmt also auch das Judentum die Praeexistenz der Weisheit an, die bei der Schöpfung der Welt die Werkmeisterin Gottes war. Da die Parsenschrift Mēn i χrat sehr jung ist, kann die jüdische Anschauung unmöglich daraus entnommen sein.

§ 69. Gleichartige Charakterisierung der Gottheiten. Zahlreiche Anklänge zu biblisch-jüdischen Ideen bietet gerade die Gedankenwelt der beiden arischen Völker, der alten Inder und Perser; aber die parallelen Gedanken zu der Auffassung von der Gottheit sind im Judentum mit einem ganz anderen, rein monotheistischen Geiste, erfüllt. Bei den alten Persern[7]), Indern[8]) und Israeliten[9]) führt die Gottheit auch den Titel „König". Ähnlich dem אֵל עֶלְיוֹן (Ps. 57, 3; 78, 35) „dem höchsten Gott" heißt Ahuramazda in den Inschriften maϑištah bagānām 'der höchste der Götter'. Ahuramazda ist „der erste und der letzte" (Yasna 31, 8). Man vergleiche hierzu Jes. 44, 6: „Ich bin der erste und ich bin der letzte, außer mir gibt es keinen Gott." Während nun in der Bibel die rein monotheistische Auffassung vorliegt, existiert im Parsismus seit Uranfang der Dualismus; erst am Ende der Welt wird Ahuramazda mit seiner himmlischen Schar allein regieren. Die ähnliche altindische Ausdrucksweise ist jedoch in der henotheistischen Idee begründet; so heißt es Atharvaširas Upaniṣad 1:

---

1) Berēšit R. P. 1. Anf., vgl. auch Šemōt R. P. 47.

2) Jelamdēnu, P. Pequdē § 3.

3) Šemōt R. P. 29 (zu c. 20, 2), vgl. auch Šir hašširim R. c. 8, 14, Est. R. III 9.

4) Šemōt R. P. 30, Wajjiqrā R. P. 20, Debārim R. P. 8, Jelamdēnu, Ki Tišā § 28. Dieses Bild könnte vom Parsismus entlehnt sein.

5) Rut Rabbāti Einl. § 24.

6) Vgl. auch W. Bousset, Die Religion des Judentums² 1906, 395ff.; Ed. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion S. 479f.

7) Yasna 28, 7. 8) RV. I 24, 14; 63, 7; 79, 6; 91, 4; 98, 1; 156, 4.

9) Deut. 33, 5; Jes. 6, 5; 33, 22; 43, 15; Jer. 48, 15; Ps. 5, 3.

„Es geschah einmal, daß die Götter zur Himmelswelt gingen; und sie fragten den Rudra: 'Wer bist du?' Und er sprach: 'Ich bin der eine, welcher zuerst war, ich bestehe und ich werde sein, kein anderer ist außer mir vorhanden.'" Ferner RV. VI 21, 10: „Es gibt keinen andern Gott, o Unsterblicher, außer dir." Ein gleicher Henotheismus ist auch in der altägyptischen Religion nachweisbar[1]). Analog dem biblischen אֲדֹנָי 'Herr = Gott'[2]) ist in der Septuaginta und im N. T. für den Ausdruck 'Gott' das Wort Κύριος 'Herr' geläufig. Die orientalischen Religionen fassen gern das Verhältnis der Gottheit zu ihrem Verehrer als das des Herrn zum Sklaven auf[3]). Einen Beleg hierfür bietet auch das Persische. Pehlewi χ^vataδ und neupers. χudāi (χudā) bedeuten 'Herr' und 'Gott'. Die Gottheit nannten die alten Inder, Griechen, Römer, auch 'Vater' (vgl. RV. dyauṣ pitar, Homer Ζεύς πατήρ, altröm. Diespiter = Jupiter), ebenso die Hebräer[4]).

Die Darstellung der Gottheit als eines Hirten ist den indogermanischen und semitischen Völkern gemeinsam. RV. IV 30, 22: „Du bist, o Indra, der einzige Hirt." Gott Agni ist „der Hirt der Menschen" (RV. I 144, 16). „Als du, o Agni, die Wesen durchmustertest wie ein Hirte die Herde, rüstig herumwandelnd" (RV. VII 13, 3). Pūṣan ist „der Hirt der Welt" (RV. X 17, 3). Mitra und Varuṇa mustern die Wesen „wie ein Hirte die Herde" (RV. VII 60, 3). „Sie beide, welche vom Himmel her die Herden (= Menschen) gleichsam überschauen" (RV. VIII 25, 7). Auch in der Edda werden die Götter mit Hirten verglichen, denen die Menschheit anvertraut ist[5]). Im Babylonischen werden gleichfalls die Götter als Hirten bezeichnet: „Du, Šamaš, bist der Hirte dessen, was droben und drunten ist; du bist der treue Hirte des Menschen[6])." Von Marduk heißt es: „Weide gleich Schafen die Götter insgesamt[7])." In der

[1]) Vgl. A. Wiedemann, Arch. f. Rel. Wiss. 1904, 472f. Über Henotheismus im Altindischen vgl. Max Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion 312. [2]) Vgl. G. Dalman, Der Gottesname Adonaj 1889.

[3]) Vgl. A. Deißmann, Licht vom Osten² 263f.

[4]) Vgl. z. B. Deut. 14, 1; 32, 6; Jes. 66, 16; Mal. 1, 6; Hen. 62, 11. Doch welch' großer Unterschied herrscht zwischen diesen Vätern. Die göttlichen Väter der polytheistischen Völker wollen, wenn man sich ihrer Gunst erfreuen will, durch fleißiges Opfern bei guter Laune gehalten werden. Diese Völker stellen das Nichtspenden von Opfergaben auf eine Stufe mit den sittlichen Vergehungen. Sie glauben, daß man den Zorn der Gottheit unbedingt durch Opfer abwenden, ja die Sünde durch die Ausübung eines zauberkräftigen Rituals gänzlich beseitigen, die Sühne also äußerlich bewirken kann. Sie wollen eben nur von der verhängten göttlichen Strafe sich befreien, denn ihr Streben ist nur auf äußeres Wohlergehen gerichtet, jedoch nicht auf die sittliche innere Reinheit, wie es bei den Israeliten der Fall ist. Zweifellos finden wir diese Auffassung auch in der Volksreligion Israels, aber schon von Moses angefangen, sehen wir die führenden Geister Israels die Sittlichkeit als Wesen der Religion hervorheben. Das Bild eines heiligen Gottes, dessen Wesen Liebe und Gerechtigkeit ist, kennen die heidnischen Völker nicht (vgl. Scheftelowitz, Optimismus des Judentums 1913, 12ff.).

[5]) Völundarkvida Str. 45.

[6]) P. A. Schollmeyer, Sumer. babyl. Hymnen 1912, 87. 111.

[7]) F. Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos 1897, 114.

Bibel wird Gott häufig als der gute Hirte dargestellt[1]). Im Ägyptischen ist der Gott Ré „Hirte für alle Menschen“[2]).

Ebenso wie im Judentum Mose und die wahren Profeten als Hirten bezeichnet werden[3]), wird auch der Profet Zarathuštra ein Hirte genannt. So lautet Yasna 27, 13: „Wie er (Zarathuštra) der auserwählte Regent, so wurde er von Aša selbst aus als Lehrer der Welt in den Werken des Vohu Manah ('der guten Gesinnung') bestellt für Mazda. Und die Herrschaft gehört dem Ahuramazda, der den Hilfsbedürftigen einen Hirten bestellt hat[4]).“

Die Gottheit wird ferner im Ṛgveda und in den Psalmen mit einer Burg verglichen. „Agni, sei uns eine weite, breite, hohe Burg“ (ṚV. I 189, 2). „Agni, sei uns jetzt eine hohe Burg, die groß sei, hundertfach umhegt, unangreifbar zum Männerschutz“ (ṚV. VII 15, 4). Aus der Bibel vergleiche man Ps. 91, 2: „Meine Zuflucht, meine Burg, mein Gott ist er, auf den ich vertraue“; Ps. 71, 3: „Denn meine feste Burg bist du“; Ps. 31, 4: „Denn mein Fels und meine Burg bist du“; ferner Ps. 62, 7; 144, 2[5]).

Der biblische Gedanke, daß Gott, „der Hüter Israels, nicht schläft noch schlummert“ (Ps. 121, 4 – 5), ist auch in den arischen Religionen zu belegen. Yašt 10, 103: „Mithra, der ohne zu schlummern, wachsam die Geschöpfe behütet[6]).“ ṚV. I 189, 4: „Mit Hütern, o Agni, die nicht schlummern, schirme uns.“ ṚV. II 27, 9: „Die Ādityās sind weder schlafend noch schlummernd, weithin die frommen Sterblichen beschirmend.“

§ 70. Ähnliche Ideen über die Allwissenheit und Allgegenwart der Gottheit: Yasna 31, 13 „Welche offenkundigen oder welche geheimen Taten mit Strafe geahndet werden . . ., all dessen wirst du durch Aša gewahr, es mit leuchtendem Auge beobachtend.“ Dīnkard[7]): „Let no one practise ill-perpetrated deeds, even though in a wilderness when far from publicity, nor in the distress, o Spitama, because Ahuramazda, the observer of every thing, is aware of them.“ ṚV. VIII 18, 15: „Ihr Götter schauet den Menschen ins Herz, den Falschen und den Aufrichtigen.“ Ps. 90, 8: „Du stellst unsere Vergehungen vor dich hin, unser heimliches Tun vor das Licht deines Antlitzes.“ – Yašt 10, 104: „Mithra packt den Vertragsbrüchigen, selbst wenn er im Osten Indiens oder im Westen weilt, er schlägt ihn nieder, selbst wenn er in der Strömung des Raṅhā-Flusses oder mitten in dieser Erde weilt.“ Ähnlich heißt es Mahābhārata IV 428 von den Rachegeistern: „Solltest du auch gehen in die Tiefe der Erde, oder hoch oben fliehen oder zum äußersten Ende

---

1) Vgl. Jes. 40, 11; Ez. 34; Ps. 23, 1 – 4; 28, 9; 80, 2; Sach. 11, 7ff.

2) Gardiner, The admonitions of an Egyptian Sage S. 13ff.

3) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 31f., Ejt. R. III 9.

4) Geldner, Studien zum Awesta 1882, 144ff.

5) Die Annahme, daß der häufig vorkommende Ausdruck צור 'Fels' für Gott auf einen uralten Steinfetischismus hinweise, ist von Ed. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 1912, 82ff. widerlegt worden.

6) Yasna 57, 16 wird dieser Satz auf Sraoša angewendet.

7) Vgl. Sacr. Books of the East XXXVII 266.

des Meeres, du würdest doch ihnen (den Rachegeistern) nicht entrinnen können[1])." Dhammapada V. 128 (buddhistisch): „Der Tod kann den Menschen überall auf Erden nahen; man kann ihm nicht entgehen, nicht im Luftreiche, nicht mitten im Meere, noch wenn man sich in der Berge Klüfte verbirgt." Amos 9, 1—3: „Niemand soll entrinnen; und wenn sie in den Himmel steigen, will ich sie von da herabstürzen, und wenn sie sich auf den Gipfel des Berges verkriechen, suche ich sie von da hervor und hole sie, und wenn sie sich fern von meinen Augen auf dem Meeresgrund verstecken, entbiete ich von da die Schlange, sie zu beißen." — RV. V 85, 5 (vgl. auch VIII 42, 1): „Varuṇa, der stehend im Luftraum mit der Sonne wie mit einem Maßstabe die Erde ausgemessen hat." Hiob 38, 5 u. 18: „Wer hat die Erde gemessen? Oder wer hat die Richtschnur über sie ausgespannt?"

§ 71. Ähnliche Auffassung von der Gottheit als Erhalter der Welt und Beschützer des Frommen: Yasna 44, 3—5: „Wer schuf den Pfad der Sonne und der Sterne, wer ist es, durch den der Mond zunimmt und dann abnimmt? ... Wer hält die Erde unten und den Himmel, daß sie nicht hinabfallen, wer die Gewässer und die Pflanzen? wer hat an Wind und Wolken das schnelle Fahrzeug angeschirrt[2])? Wer schuf wohlwirkend Licht und Finsternis, schuf wohlwirkend Schlaf und Wachen, wer den Morgen, den Mittag und die Nacht, die den Verständigen an seine Obliegenheiten gemahnen?" Dieselben Gedanken, die dem Forschungstriebe des denkenden Menschen, den Ursprung der Dinge zu ergründen, entsprungen sind[3]), finden wir in Ps. 104, 3ff.: „(Gott), der Wolken zu seinem Fahrzeuge macht....; er hat die Erde auf ihren Fundamenten gegründet, daß sie nicht wanke ewig und immerdar, ... der da Quellen in die Täler entsendet. ... Er läßt Gras sprossen für das Vieh und Saat zum Nutzen der Menschen ..., er hat den Mond für Festzeichen gemacht, der Sonne weist er ihren Untergang an; du setzest Dunkel, da wird es Nacht ..., die Sonne geht auf ..., der Mensch geht aus an seine Beschäftigung." — Yasna 53, 9: „Dein, o Ahuramazda, ist die Macht, durch die du dem rechtschaffenen Armen das bessere Los gewähren kannst"; vgl. Ps. 113, 7; 138, 6, Jes. 57, 15. — Yašt 10, 24: „Nicht trifft man den Mann mit den Würfen einer wohlgeschliffenen Lanze oder mit den Würfen eines fliegenden Pfeiles, dem Gott Mithra in fürsorglicher Weise zu Hilfe kommt." RV. II 27, 13: „Nicht nah noch fern kann den die Waffe treffen, der in der Obhut der Ādityās steht." Ps. 91, 4ff.: „Schild und Schirm ist Gottes Treue; nicht fürchte dich ... vor dem Pfeile, der am Tage fliegt. ... Fallen Tausende an deiner Seite und Zehntausende zu deiner Rechten, dich wird nichts treffen." — RV. VIII 47, 2 (auch 3): „Wie ihrer Flügel Paar die

---

1) Vgl. E. W. Hopkins, India old and new 1901, 159.

2) Auch im RV. X 168, 1 ist von dem Wagen des Windes die Rede.

3) Ähnliche Reflexionen stellt auch der denkende Kafferneger an. Er fragt sich: „Wer hat die Sterne mit seiner Hand in Bewegung gesetzt? Wer macht das Wasser fließen? Wer hat der Erde Weisheit und Macht verliehen, um Korn hervorzubringen?" (A. Casalis, Basoutos S. 252).

Vögel, so breitet (ihr Götter) euer Schutzdach über uns." Ps. 91, 4: „Mit seinen Flügeln bedeckt er dich und unter seinen Flügeln findest du Schutz." Ps. 17, 8: „In deiner Flügel Schatten verbirg mich." Der Ausdruck „Schatten" hat im Hebräischen (vgl. auch Ps. 36, 8; 57, 2), Babylonischen (ṣalūlu) und Altindischen[1]) auch den Sinn von „Schutz". – Wen die sechs himmlischen Ādityās beschützen, „der hat nicht zur Rechten, nicht zur Linken, nicht vorn und nicht hinten Acht zu geben (RV. II 27, 11). „Bṛhaspati, schütze uns vor dem Bösewicht rings herum, hinten, oben und unten, Indra schütze uns vorn und in der Mitte" (RV. X 42, 11, vgl. Ath. V. XIX 15, 3). „Möge Indra samt den Maruts mich von Osten her schützen ..., Dhatar mich vor Verderben von Süden her schützen, Āditi samt den Ādityās von Westen, Soma samt allen Göttern von Norden her, Dhartar, der Beschirmer, beschirme dich von oben her" (Ath. V. XVIII 3, 25ff., vgl. auch XII 3, 24). Ähnlich lautet eine altbabylonische Beschwörungsformel: „Šamaš vor mir, Sin hinter mir, Nergal zur Rechten, Ninib zur Linken[2])." Im jüdischen Nachtgebet heißt es[3]): „Zu meiner Rechten sei Michael, zu meiner Linken Gabriel, vor mir Uriel, hinter mir Rafael und über meinem Haupte die Herrlichkeit Gottes[4]). Wohl von diesem jüdischen Gebete beeinflußt ist ein altchristliches, das aus dem 14. Jhdt. stammt: „Protege me, domine, a dextris et a sinistris ante et retro, intus et superius" (Alemannia IV 280).

§ 72. Ähnliche Gebete. Yasna 46, 8: „All die feindseligen Taten (eines Übeltäters) mögen sich zurück auf ihn mit Feindseligkeit gegen seine Person wenden[5])." RV. II 23, 6: „Wer Tücke gegen uns verübt, den zermalme die eigene tückische Freveltat." In der Bibel vgl. 1. Kön. 8, 32: „Mögest du den Schuldigen verdammen, indem du sein Tun auf sein Haupt zurückfallen lässest"; ferner Ps. 7, 17: „Sein böses Tun wird auf sein Haupt zurückkehren und auf seinen Scheitel wird sein Frevel niedergehen." – RV. VII 86, 5: „Beseitige die Vergehungen unserer Väter!" Ps. 79, 8: „Rechne uns nicht die Sünden der Vorfahren an!" – RV. I 89, 9: „Brecht (o Götter) unser Leben nicht in seinem Laufe ab!" Ps. 102, 25: „Mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage!"

§ 73. Gleichartige sittliche Ideen. Im Awesta, Brahmanismus und in der Bibel[6]) findet sich die Dreiteilung des gottgefälligen Wirkens

---

[1]) Vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskṛt Wtb. II 1088; dieselben, Sanskṛt. Wtb. in kürzerer Fassung I 342: etasya bhujacchāyāyām „im Schatten seiner Arme" = „in seinem Schutze". [2]) Jastrow I 357.

[3]) Es wird zuerst in Maḥzōr Witri ed. S. Hurwitz, Berlin 1893 § 78 erwähnt. Nach Tanḥumā P. Tōledōt § 15 standen dem Jakob „Michael zur Rechten und Gabriel zur Linken" bei. „Gott hat seinen Thron mit vier Engeln umgeben. Michael steht zu seiner Rechten, Uriel zur Linken, Gabriel steht vor ihm und Rafael hinter ihm" (Bamidbār R. P. 2); vgl. auch Hi. 23, 8f.).

[4]) Die Herrlichkeit Gottes schwebt über dem Haupte eines im Bette liegenden Kranken (Šabbāt 12b, Nedārim 40a).

[5]) Vgl. auch Yasna 16, 8; Yašt 8, 51.

[6]) Gegen die Gedankensünde wendet sich das 10. Gebot. Als Sühne für sündhafte Gedanken war ein Brandopfer vorgeschrieben (Wajjiqrā R. P. 7).

bezw. des Sündigens nach „Gedanken, Wort und Tat". So lautet Yasna 12, 8: „Ich gelobe gute Gedanken, gute Worte und gute Werke[1])." Im Indischen vergleiche Yājñavalkya I 156: „Mit Tat, Verstand und Wort tue er sorgfältig, was recht ist"; ferner das Atharvaveda-Lied IV 16, 1–5, das, wie bereits A. Weber[2]) bemerkt hat, viele übereinstimmende Gedanken mit Ps. 139 aufweist: „Wer verstohlen zu wandeln meint, die Götter wissen alles das, wer da steht, wandelt und wer da schwankt, wer da sich zu verstecken sucht und wer davonläuft; was zwei, zusammensitzend, beraten, das höret König Varuṇa als dritter. Die Erde gehört Varuṇa, dem König, wie droben der Himmel, hoch, weit sich streckend; beide Meere[3]) sind Varuṇas Lenden; auch im kleinen Tümpel ist er verborgen. Wer weiter, als die Himmel reichen, eilte, nicht käm' er los von Varuṇa, dem König. Himmlische Späher wandeln hier seine Welt durch, sie überschauen tausendäugig die Erde. All' das überschaut Varuṇa, der König, was zwischen beiden Welten und was darüber, er zählt jedes Augenzwinkern der Leute." Genau die gleiche Reihenfolge der Dreiteilung des menschlichen Wirkens, die hier vorliegt, finden wir in Ps. 139, 2–8: „Gott, du weißt, ob ich sitze, oder stehe, du verstehst meine Gedanken von ferne. Mein Gehen und mein Liegen beobachtest du und bist mit allen meinen Wegen (= Handlungen) vertraut; denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge, so kennst du, o Gott, es schon ganz[4]). Hinten und vorn hast du mich umschlossen und deine Hand auf mich gelegt ... Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesichte? Stieg ich zum Himmel hinauf, so bist du dort; machte ich die Hölle zum Bette – du bist da." Da diese Psalmverse die gleichen Gedanken enthalten wie das Atharvaveda-Lied, so vermutet A. Weber mit Unrecht, daß der Psalm aus dem Indischen entlehnt sei, wofür er zwei ganz besondere Umstände geltend macht: „Zunächst sind die Angaben in Ps. 139, 2–3: 'Ich sitze oder stehe'; 'ich gehe oder liege' eine in Indien von alter Zeit her solenne schematische Formel (cf. Ait. Br. III 15 resp. die īryā, iriyā der Buddhisten und Jaina); zweitens aber gilt ganz das Gleiche auch von den Angaben in Ps. 139, 2–4 רעי. דרכי. מלה 'Gedanken, Wege (= Hand-

---

[1]) Vgl. auch Yasna 12, 14; 30, 3; 33, 2. Vend. V 21: „Wer seinen Seelenzustand rein hält durch gute Gedanken, gute Worte und gute Werke."

[2]) Sitzungsber. Kgl. Preuß. Ak. Wiss. 1894, 782 f.

[3]) Die beiden Meere sind das Meer am Himmel und dasjenige auf Erden. Dieselbe Vorstellung herrscht auch in der Bibel, vgl. Gen. 1, 7: „Da machte Gott die Himmelswölbung und schied die Wasser unter der Himmelswölbung von den Wassern über der Himmelswölbung." Nach Berēšit Rabbā Par. 4 nahm Gott alle Wasser und tat die eine Hälfte davon an die Himmelswölbung und die andere als Ozean auf die Erde (vgl. Hen. 54, 7 u. 8). Auch nach babylonischer Auffassung ist der Himmel von einem Ozean umflossen (Jeremias in Benzinger, Hebr. Arch.[2] 447). Auf solcher Anschauung basiert auch Berēšit Rabbā Par. 6 (zu c. 1, 17): „Wir wissen nicht, ob Sonne und Mond in der Luft fliegen oder ob sie an der Himmelswölbung schwimmen."

[4]) Vgl. auch Test. Josef 10: „Denn ganz und gar wird der Mensch bedrängt, entweder durch Werk oder durch Wort oder durch Gedanken." Test. Gad: „Indem ihr einander liebet in Werk und Wort und in Gesinnung der Seele."

lungen), Worte', die der indischen Dreiteilung genau entsprechen." Doch finden sich gerade in der altindischen Gedankenwelt unzählige auffallende Parallelen[1]).

Mĕn i xrat XXVI 6: „Wenn derjenige, der gesunde Augen hat, keine Kenntnis und Einsicht hat und gerade das, was man ihn lehrt, nicht annehmen will, dann ist dieses schlimmer als blind sein." Ähnlich Jes. 42, 19—20: „Wer ist blind, wenn nicht der, der mein Knecht sein sollte, und wer ist taub, wenn nicht mein Bote, den ich senden wollte? Wer ist blind wie der, der mir ergeben sein sollte? Vieles siehst du, du aber beobachtest nicht, bei offenen Ohren hört er nicht." — Yājñavalkya III 65: „Was einem selbst unangenehm ist, das füge er auch anderen nicht zu." Pañcatantra III 104: „Höret der Tugend Hauptinhalt und beherziget, was ihr höret: Was dir selber zuwider ist, das füge nicht anderen zu." Lalitavistara I 5: „Gunst übe ich an anderen gleichwie an dem eigenen Selbst." Ähnlich im Griechischen: ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε[2]). Im Spätrömischen vgl. Seneca, de beneficiis 2, 1 u. epist 94. Die armenische Version der Achikar-Erzählung enthält den gleichen Gedanken: „Was dir übel erscheint, tue nicht deinem Nächsten[3])." Im Judentum vgl. die Lehre Hillels: „Alles, was dir unerwünscht ist, das füge nicht deinem Nächsten zu[4])." Aus dem Judentum scheint der erst im jüngeren Parsismus vorkommende Ausspruch entlehnt zu sein: „Nur diejenige Person ist gut, die einer anderen niemals das zufügt, was ihrem eigenen Selbst nicht angenehm ist" (Dādistān 94, 5).

Dhammapada V. 159: „Der schwerste der Siege ist die Bezwingung des eigenen Ichs." Mišle 16, 32: „Wer sich selbst beherrscht, ist mehr als ein Städtebezwinger." Pirqē Ābōt 4, 1: „Wer ist ein Held? Wer seine Leidenschaft bezwingt[5])." Dhammapada XII 160: „Das Selbst ist ein eigener Helfer, wo wäre sonst ein anderer Helfer." Ähnlich lautet ein Ausspruch Hillels (Pirqē Ābōt 1, 14): „Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich?"

M. Bh. I 3069: „Der böse Mensch sieht bei anderen Gebrechen von der Größe eines Senfkorns, seine eigenen dagegen, die so groß wie Bilva-Früchte sind, sieht er wohl, will sie aber nicht sehen." ʿArakin 16b: R. Jōḥanān Ben Naphe lehrt: „Wer andere bessern will, muß selbst tadellos sein; denn sagt er zu einem: 'Ziehe den Splitter aus deinen Augen', so würde jener erwidern: 'Entferne erst den Balken aus deinen Augen'." Vgl. auch Matth. 7, 3.

---

[1]) Die Formeln „ich sitze oder stehe, ich gehe oder liege" sind echt hebräischen Ursprungs, vgl. Deut. 6, 7.

[2]) Isokrates, Tetral. 3, 61, ferner J. Bernays, Ges. Schriften I 274 f.

[3]) Rendel Harris, Story of Ahikar 1898, 34. 88.

[4]) Talm. Šabbāt 31 a, Targ. Jon. zu Lev. 19, 18, vgl. Tobit 4, 15, Aristeas 207. Das N. T. hat diese Lehre vom Judentum übernommen (Math. 7, 12, Luc. 6, 31).

[5]) Vgl. Aristeas 222.

12. Kapitel. § 74. Gleichartige poetische Bilder und allgemein menschliche Gedanken.

Im Awesta, Altindischen und in der Bibel wird der Himmel mit einem Gewande verglichen. Yašt 13, 1: „Diesen Himmel, einem Haus vergleichbar ... den sternengestickten Mantel." Yašt 13, 3: „Dieser Himmel oben, ... welchen Ahuramazda trägt wie ein sternengesticktes, gottgewebtes Gewand[1])." RV. IX 69, 5: „Der goldene Unsterbliche ... macht sich prächtig des Himmels Wölbung zum Schmuckgewand." VI 4, 3: „Wie die helle Sonne kleidet Agni sich in Licht." Jes. 40, 2: „Der die Himmel ausdehnt, wie einen Schleier und sie ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen." Ps. 104, 2: „In Licht eingehüllt wie in ein Gewand, spanntest du den Himmel aus wie einen Zeltumhang."

Die einem Toren gegebenen Belehrungen sind nach einem mittelpersischen Vergleich ebensowenig wert, „wie wenn einer vor eine Sau oder einen Eber Perlen ausstreut" (Jamasp Asana, Pahl. T. 109ff.). Bartholomae Z. F. 37, 88 vergleicht hierzu Matth. 7, 6: „Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen." Ähnlich heißt es Mišlē 11, 22: „Wie ein goldener Nasenring am Rüssel des Schweines, also ein schönes Weib, das ohne Verstand ist." — Firdūsi ed. Vullers I S. 23 V. 10: hemeh kerd pēdā berōšeni revān „alles macht er offenbar durch das Licht seiner Seele[2])." RV. VI 9, 6: „Dieses Licht, das in mein Herz gesetzt ist, nämlich mein Geist, wendet sich nach verschiedenen Richtungen." Die menschliche Seele wird auch im Hebräischen mit einem Lichte verglichen, Mišlē 20, 27: „Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen." — Šāyast 20, 2: „Die Natur der Weisheit ist ähnlich dem Feuer." Im Altindischen vgl. mānaso gniḥ 'das geistige Feuer', worunter die Seele (jīva) verstanden ist (Mahābh. XII 187, 31), ferner dharmāloka, dharmadīpika 'das Licht der Gebote'. Mišlē 6, 23: „Denn ein Licht ist das Gebot und eine Leuchte ist die Lehre"; ferner die sekundäre Lesart Deut. 33, 2: אֵשׁ דָּת „das Feuer des Gesetzes."

Šāyast X 28: „Das schärfste Stahlmesser bedarf des Schleifsteines und der weiseste Mann bedarf einer Belehrung." RV. VI 47, 10: „Schärfe den Verstand wie eine Schneide am Erz." Denselben Vergleich kennt auch das jüdische Schrifttum. Berēšit Rabbā Par. 69: „Sowie das Messer nur an der Kante eines anderen sich schärft, so schärft sich auch der Verstand des jungen Gelehrten an seinen Genossen." Mišlē 27, 17: „Eisen schärft man an Eisen, und einen Menschen durch einen andern."

Das Bild, das für eine unmögliche Behauptung von den in Persien lebenden Rabbinen im 3. Jhdt. n. Chr. gebraucht wird, heißt: „Kein Elefant (פילא) geht durch ein Nadelöhr" (Berākōt 55b). Von den Einwohnern

[1]) Vgl. auch Dinkerd IX 30, 7: „Der Himmel ist mein Gewand", spricht Ahuramazda; ferner Yasna 30, 5: „Der heiligste Geist, der die festesten Himmel als Gewand trägt."

[2]) Dieses Bild kann aber auch auf die uralte Anschauung zurückgehen, daß die Seele etwas Feuriges sei, weil der Atem heiß ist.

von Pumbadita pflegte man zu sagen, „sie vermögen einen Elefanten durch ein Nadelöhr zu führen" (Bābā Meṣiʿā 38b). Diese Redensart stammt aus dem Persischen. In Šikand Gūm. Vijār 5, 38 heißt es: Wer etwas Unmögliches behauptet, der nimmt an: „pīl ē andar sūrāk ē i sōčan vitartan šāyēt" „Ein Elefant kann durch ein Nadelöhr gehen" (vgl. auch Bartholomae, Idg. Forsch. 37, 87, Ztschr. D. Pal. Ver. 14, 30f.).

Im Iranischen (vgl. S. 50), Altindischen, Römischen, Althochdeutschen, Babylonischen und Hebräischen wird der menschliche Körper mit einem zerbrechlichen Kruge verglichen. Atharvaveda IV 16, 7: „Möge der Schurke wie ein auseinanderfallender, ringsherum zerspaltener Krug dastehen." Atharvaveda-Upan. 54: „Ein Paramahaṃsa heißt derjenige, welcher mit keinem andern Topfe als mit dem Bauche, gleichmäßig, ob er mit Speise gefüllt ist oder nicht, splitternackt und reinen Herzens, herum bettelnd, unreine Handlung zu entwurzeln bemüht ist[1]." Brahmabindu-Upan. 13–14: „Das Leben ist dem Kruge gleich; alle Formen sind dem Kruge gleich; unaufhörlich zerbrechen sie." Pañcatantra II 36: „Gleich einem Tonkruge sind schlechte Menschen leicht zu spalten." – Im Römischen vgl. Cicero, Tuscul. quaest. I (22) § 52: nam corpus quidem quasi vas est aut aliquid animi receptaculum. Plautus, Poen. 4, 2, 20: Facio quod moechi haud ferme solent, referro salva vasa. – Im Altdeutschen vgl. Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 273, 19: „Nû sih, wie reine vaz dû maget waere"; ferner 282, 4: „Wi tar ih daz kunden, sît von den sunden bin ein unreine vaz." – In einer babylonischen Hymne heißt es: „Der Mensch, der Sohn seines Gottes, sei rein, licht und lauter; wie ein Topf werde er mit Alaun gewaschen, wie ein Gefäß mit Rahm werde er glänzend[2]." – In der Bibel gleicht der Mensch einem Kruge, vgl. Ps. 31, 13; Jer. 25, 34; 13, 12–14. In Midraš Kōhelet c. 12, 6 wird der Bauch des Menschen mit einem Kruge verglichen.

Das menschliche Leben wird auch mit einem Baume verglichen, so im Altindischen: „Gleichwie ein Baum, des Waldes Fürst, so ist der Mensch, das ist gewiß; die Haare sind an ihm die Blätter[3]." Nach Atharvaveda VII 59, 1 soll der Feind „wie ein vom Blitz getroffener Baum bis in die Wurzeln verdorren." – Im Altnordischen: „Der Baum, der einsam im Dorfe steht, stirbt ab, und nicht Laub noch Rinde halten ihn fürder warm, so ist der Mensch, den niemand liebt, was soll er länger leben?" (Hāvamāl 50). – Der Wadschagga in Afrika nennt das Leben des Menschen einen „Ast oder Zweig, der jeden Tag gekappt werden kann[4]". – In der Bibel ist der Gottlose „wie ein Strauch in der Steppe" (Jer. 17, 6), dagegen der Fromme „wie der Baum, der gepflanzt ist am Wasser" (Jer. 17, 18, Ps. 1, 3). Die Feinde des Jeremia, die nach seinem Leben trachten, sagen: „Wir wollen den Baum samt seiner Frucht zerstören und ihn tilgen vom Lande des Lebens." Auch das N. Test. vergleicht den

[1]) A. Weber, Ind. Stud. II 717.
[2]) P. A. Schollmeyer, Sumerisch-babyl. Hymnen 1912, 53. 55. 57.
[3]) Bṛhadāraṇyaka Upan. 3, 9, 28. [4]) Globus Bd. 89, 197.

Menschen mit einem Baume, vgl. Matth. 7, 17ff. — Ebenso verbreitet ist der Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Blatte, so im Altnordischen: „Da mein Teuerster tot ist, tauge ich zu nichts mehr, wie ein vom Wipfel gewehtes, verwelkendes Blatt[1]." — Bei den Dajaks in Borneo wird das menschliche Leben mit einem Blatte am Baume verglichen, das bald herabfällt[2]). Im Bismarck-Archipel glaubt man, daß es im unterirdischen Totenreiche einen Seelenbaum gebe, an dem jeder Mensch durch ein Blatt vertreten sei; der Tod eines Menschen erfolgt, wenn sein Blatt abfällt[3]). Bei den Griechen vgl. Ilias VI 143ff. (auch XXI 464—466): „Gleichwie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen: Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann wieder der knospende Wald, wenn neu auflebt der Frühling; so ist der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet." In der Bibel vgl. Jes. 40, 6f., Ps. 103, 15f.; 90, 5f.; Hiob 14, 2, ferner Sirach 14, 18ff.: „Alles Fleisch verdorrt wie das Gras und wie ein sprossendes Blatt am grünenden Baum; einige (Blätter) fallen ab und andere sprossen wieder; so ergeht es dem menschlichen Geschlechte: eine Generation sinkt zum Grabe und eine andere ersteht dafür."

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad IV 4, 10, Īśa Up. 9: „In blinde Finsternis fahren diejenigen, welche dem Nichtwissen huldigen." Kōhelet 2, 14: „Der Tor wandelt in Finsternis."

Pañcatantra III 57: „Wie ein Rohr, vereint mit andern, stark, durch die übrigen geschützt, nicht zerbrochen zu werden vermag, so auch ein Fürst, selbst wenn er schwach ist." III 52: „Die Bäume, die vereinigt, ringsum wohl festgewurzelt stehen, zerschmettert auch ein Sturmwind nicht, weil sie einander Stütze sind." Ähnlich Midraš Jelamdēnu und Tanḥumā P. Niṣābim: „Ein Bündel Rohr kann auch der Stärkste nicht zerbrechen, jedes einzelne Rohr zerbricht selbst das Kind[4])."

Baudhāyanasūtra: „Der Mensch, der geboren ist, muß sicher einmal sterben, dieses erkenne man; über einen, der geboren ist, soll man sich nicht freuen und über einen, der stirbt, nicht verzagen[5])." Im Griechischen vgl. Oedipus Kolon. 1225: „Nie geboren zu sein, ist der Wünsche größter, und wenn du lebst, ist das andere, schnell dahin wieder zu gehen, woher du kamst." Theognis V. 425ff.: „Nicht geboren zu sein, ist das Beste; das Nächstbeste, unmittelbar nach der Geburt zu sterben." In der Bibel vgl. Kōhelet 4, 2—3: „Da pries ich glücklicher die Toten, die gestorben sind, als die Lebenden, die noch leben; und glücklicher als beide, wer noch gar nicht geboren ist." Ähnlich lautet der Ausspruch Schammais, Ērubin 13b: „Besser ist es für den Menschen, nicht geboren zu sein, als geboren zu sein."

---

[1]) Gudrunarquiđa 1, 19.

[2]) H. Ling Roth, Natives of Sarawak 1896, I 180.

[3]) Arch. f. R. W. XVI 201f.

[4]) Vgl. ferner Jalquṭ Niṣābim § 29, vgl. Kōhelet 4, 12 und Gellerts Fabel von der Eintracht.

[5]) Zitiert bei Caland, Altind. Toten- u. Bestattungsgebr. S. 178.

Pañcatantra I 140: „Nicht durch Waffen und Elefanten, nicht durch Rosse und Heere wird etwas so zustande gebracht, wie es der Verstand zustande bringt." Zacharia 4, 6: „Nicht durch Heeresmacht und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist geschieht es."

Kāṭhakop. III 5, 6: „Wer arm an Erkenntnis ist, mit ungezügeltem Geiste immerdar, dessen Sinne sind unbotmäßig, wie schlechte Rosse dem Wagenlenker." Vāj. S. 34, 6: „Wie ein guter Wagenlenker seine Rosse, so lenkt der Geist der rasche, schnelle, der im Herzen seinen Stand hat, die Menschen." Dhammapada 380: „Halte darum dich selber im Zaume, gleichwie der Händler zügelt das Roß." Ps. 32, 9: „Seid nicht wie das Roß, wie das unverständige Maultier, das nur mit Zaum und Gebiß, mit seinem Geschirr, zu zügeln ist."

13. Kapitel. § 75. Ähnliche Begriffsentwicklungen.

Der im Iranischen und Hebräischen auftretende ähnliche Bedeutungswandel beruht teils auf den feststehenden psychologischen Assoziationsgesetzen und den sich ihnen anschließenden Apperzeptionsvorgängen, teils ist er durch ähnliche kulturhistorische Vorgänge, teils durch gleiche primitive Vorstellungen bedingt.

Im Awesta und im Ṛgveda bedeutet der Ausdruck 'Enge' auch 'Not', und der Ausdruck 'Weite' bezeichnet auch 'Rettung'. Die gleiche Begriffsentwicklung finden wir im Hebräischen. Im Awesta vgl. Vend. 18, 10: „Wer mir denjenigen Mann, der in die Enge (ązah) geraten ist, wieder in die Weite (ravah) versetzt." Yasna 8, 8: „Weite und Wonne der frommen Schöpfung, Enge und Mißbehagen der dämonischen Schöpfung." Awesta ązo būg 'aus der Enge befreiend' = 'aus der Not befreiend'. Ebenso bezeichnet lat. angustia nicht nur räumliche Enge, sondern auch das Gefühl der Not. Im Ṛgveda ist für den Ausdruck 'aus der Not befreien' die Phrase 'aus der Enge in die Weite bringen' geläufig z. B. I 58, 8. 9: „Agni, bringe den Sänger aus der Enge in die Weite." In den Psalmen findet sich eine völlig analoge Wendung, vgl. Ps. 25, 17: „Meines Herzens Enge erweitere"; Ps. 4, 2: „In der Enge hast du mir Raum verschafft"; Ps. 118, 5: „Aus der Enge (= Bedrängnis) rief ich Gott und mit der Weite (= Rettung) antwortete mir (= erhörte mich) Gott." Das hebräische ענה hat hier dieselbe Bedeutung wie Ṛgveda abhigir, abhiṣvar 'entgegensingen, antworten'; in Verbindung mit dem Instrumental hat es ebenfalls die Bedeutung 'erhören' z. B. I 48, 14: „So geartet, erhöre unsere Lobgesänge mit Gaben und mit hellem Licht, o Uṣas[1])."

In verschiedenen Sprachen hat der ursprüngliche Ausdruck 'leuchten' die Begriffsentwicklungen 'sich freuen, gefallen, schön sein' entfaltet. Aw. šyā, šā 'sich freuen' : ai. vi-khyā 'leuchten, erleuchten'. — ai. bhadra 'erfreulich, glücklich, schön, gut' : ai. bhand- 'glänzen, funkeln'. — ai.

[1]) Zu dieser Konstruktion vgl. im Hebräischen noch Köh. 5, 19: „Daß Gott ihn erhört mit der Freude seines Herzens."

ruc- 'leuchten, glänzen, gefallen'. — ai. pra-bhā 'strahlen, glänzen, gefallen'. — ahd. glat 'strahlend, glänzend, heiter, fröhlich, gut'. — ägypt. achu 'leuchten, glänzen, froh sein'. — assyr. bānu 'erhellen, erleuchten', davon banū 'glänzend, licht, fröhlich, schön, gut'. — assyr. damāku 'glänzen, leuchten, freundlich sein'. — assyr. פרדא 'erhellen, hell sein, heiter sein'. — assyr. nabātu 'glänzen, leuchten', davon nambatu 'Fröhlichkeit, Heiterkeit'. — namara 'glänzen, hell sein', davon namartu 'Heiterkeit, Fröhlichkeit'. — hebr. נהר 'leuchten, hell sein, sich freuen'. — hebr. שפר (auch aram.) 'glänzen, schön sein, gefallen'.

Neupers. češmeh (Firdōsī) 'Auge, Quelle' : aw. čašman 'Auge'. Dieselbe Begriffsentwicklung liegt vor bei arm. akn 'Auge, Quelle'; hebr. עַיִן 'Auge, Quelle'. Zu dem bildlichen Sinn „Quellen des Heils" (Jes. 12, 3), „Quelle der Weisheit" (Pr. 18, 4) vgl. Yasna 10, 4: „Quelle des Rechtes". — Die Begriffsentwicklung 'gerade, gerecht' liegt in ai. ṛju, aw. ərəzu, hebr. jāšār vor.

Bei den alten Persern, Indern und Hebräern bedeutet der Ausdruck 'voranstehend, vorn' auch 'östlich' (ap. paruva, ai. pūrvá, hebr. קֶדֶם). Die Bezeichnung der Himmelsgegend geschah nämlich mit dem Gesicht nach Sonnenaufgang (Osten) gewendet (vgl. aw. ušastara 'gegen Morgen gelegen, östlich', ahd. ōstar, aengl. éasterra, dsch. Osten.) Darum heißt im Awesta, Altindischen und Hebräischen rechts auch 'südlich' (aw. dašina, W. Geiger, Ostir. Kultur 142; ai. dakṣiṇa, hebr. ימין 1. S. 23, 19; 2. S. 24, 5) und hebr. שְׂמֹאל 'links' auch 'Norden'. Zu der Bedeutung hebr. מַעֲרָב 'Abend, Westen', aram. אורתא 'Abend' neben אוריא 'Westen' vgl. aw. arəzah 'Abend' neben arəzahī 'der im Westen gelegene Erdteil'. — Ai. śarád 'Herbst, Jahr' : aw. sarəd 'Jahr'; vgl. hebr. ḥōref 'Herbst' : minäisch ḥrf 'Jahr' (Hommel, Südarab. Chrestomatie 123a).

Bei den verschiedensten Völkern wird die sittliche Verschuldung in sinnlicher Weise als ein dem Mensch anhaftender Schmutz aufgefaßt z. B. phl. āhōk 'Sünde', np. āhō dss. : aw. āhita 'beschmutzt, verunreinigt'. — phl. čaχū 'Sündenfleck' (Dādistān c. 37, 111) : np. čaχ 'Schmutz', čaχīn 'schmutzig'. — ai. kalka 'Kot, Schmutz, Vergehen, Sünde'; ai. kalaṅka und kalmaṣa 'Schmutz, Fleck, Sünde', ai. ripu 'Betrüger' : ripra 'Schmutz', repas n. 'Schmutz, Fleck'. — arm. piłj 'schmutzig, unrein sündhaft'. — arm. meł 'Sünde' : ai. mala-m 'Schmutz, Sünde', lit. melas 'Lüge', air. mellaim 'betrüge' : gr. μέλας 'schwarz', lett. melus 'schwarz', melums 'Schmutzflecken'. — Slov. skrunóba 'Unreinigkeit, Schandtat, Laster' : skruniti 'verunreinigen, beflecken, entweihen', skrûn 'unrein, befleckt, abscheulich, schändlich'. — air. sorb 'schmutzig, Laster'. — gr. μύσος 'Verbrechen', μυσαρός 'unrein, abscheulich' : μύδος 'Fäulnis'. — lat. pollutus 'besudelt, lasterhaft, sündhaft'. — assyr. maršu 'befleckt, unrein, böse, sündhaft'. — türk. kötü 'dunkel, schlecht, sündhaft'. Ebenso bedeutet bei den Zulus, Basutos und den mexikanischen Eingeborenen das Wort 'Schmutz' auch 'Sünde'[1]). In der Bibel wird

[1]) Arch. f. Rel. XVII 388.

gleichfalls die Sünde mit dem äußeren Schmutz verglichen [1]). Aus demselben Grunde bedeutet talm. סְרִי 'Stinkendes, Sünde', סַרְיָא 'stinkend, sündhaft'; talm. סרח 'stinken, sündigen', סרחון 'Übeltat, Sünde'; aram. בְּאֵשׁ, syr. בְּאֶשׁ 'schlecht, widerlich, böse sein', äth. abasa 'sündigen' : hebr. באש 'faulen, stinken', assyr. bu'ušu 'stinkend machen', bi'išu 'schlecht'.

Aw. frasčimbana 'Balken, Brücke' (Vend. 18, 74). Zur letzten Bedeutung vgl. aisl. brú 'Brücke' : čech. brevno 'Balken'; afries. tille 'Brett, Brücke' : dtsch. 'Diele'; lit. grindis 'Brett, Gebrücke' (Nesselmann); hebr. גֶּשֶׁר 'Brücke' : assyr. gušuru 'Balken'.

Aw. varəsa 'Haar' (abulg. vlasъ dss.) : ai. valśa 'Schößling, Zweig'. Die Begriffsentwicklung 'Haar, Zweig' läßt sich bei vielen Sprachen nachweisen und geht vielfach auf den Animismus zurück, nach welchem die Pflanzen als beseelte Wesen aufgefaßt werden. got. tagl 'Haar' : isl. tag 'Weidenzweig'. — ai. kesara 'Haar' : kisala, kisalaya 'Schößling, junger Zweig, Blattknospe [2])'. — lit. túras, pl. túrai 'Haare' : lat. turio 'junger Zweig, Trieb', turgio (mit g-Suff.) dss. — kruss. kuderće 'Baum mit abstehenden Ästen' : russ. kuderь 'Haarlocke', bulg. kŭdrica dss. — Mišnā שֵׂעָר 'Haar, Zweige' (Pēa 2, 3; Kil. 4, 9) : bibl. hebr. שֵׂעָר 'Haar'. Diese Anschauung tritt besonders in den mythischen Vorstellungen der verschiedensten Völker zu Tage, z. B. bei den Indern: Ait. Ār. 2, 4, 1: „Der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren entsprangen die Kräuter und Bäume." Ait. Ār. 2, 4, 2: „Da geschah es, daß . . . Kräuter und Bäume als Haare in seine (des Menschen) Haut eingingen." Aus den Haaren der nach der klassischen Mythologie zu Bäumen verwandelten Menschen wird Laub (Ovid, Met. 9, 354 f.). In der germanischen Mythologie ist aus den Haaren des Riesen Ymir das Laub der Bäume geschaffen [3]). Wenn die weiblichen Baumgeister lange gelbe Haare haben, so stellt hier das Laub der Bäume ihr Haar dar [4]). In Niederösterreich hat der Wassermann statt der Haare Schilfblätter [5]). Nach Bundehiš 9, 3 werden die Pflanzen mit Haaren verglichen und gemäß 30, 6 gehen die Haare des Verstorbenen in die Pflanzen über.

Die Heeresstraße wird im alten Persien, in Indien und in der Bibel als „Straße des Königs" bezeichnet, weil sie vom König angelegt worden ist [6]).

Auf die älteste Art des Pfluges weisen folgende Ausdrücke hin: talm. hebr. בורך 'Pflug' : aram. בורכא 'Zweig'; aram. סכתא 'Pflock, Pflugschar';

---

[1]) Vgl. Zach. 3, 3—4, ferner Jer. 2, 22; Hiob 9, 29 ff. und Arch. f. Rel. XVII 364 f.

[2]) Scheftelowitz, Wiener Ztschr. Kunde d. Morgenl. XXI 126.

[3]) Grimmismál 40.

[4]) Vgl. Panzer, Beitr. z. deutschen Myth. II 161. 260, Mannhardt, Wald- u. Feldkulte² I 147 f.

[5]) Vernaleken, Mythen u. Bräuche in Österreich 1859, 164.

[6]) Vgl. Herodot V 53, np. šāhrāh; altind. rājādhvan, nṛpatipatha 'Königsstraße = Heeresstraße'; hebr. דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ Num. 20, 17; 21, 22; lat. via regia, gr. βασιλική.

ai. lāṅgala 'Pflug, Stange'; ai. hāla 'Pflug' : lit. žûlis 'Baumstamm' (Ind. Forsch. 33, 141). — Der Ausdruck „Das Trockene" hat in den verschiedensten Sprachen die Bedeutung „Festland" erhalten: hebr. יבשה (Gen. 1, 9. 10, Ex. 4, 9), ai. purīṣa 'fest, Land', arm. çamakh 'trocken, Land', lat. terra aus *tersa 'das Trockene, Land', gr. ξερόν 'Festland' : ξηρός 'trocken'.

Im Altindischen, Lettischen und Hebräischen hat sich aus der ursprünglichen Bedeutung 'Spalte, Loch' der Begriff 'Weib' entwickelt, so ai. dāra m. 'Weib' : dāra m. 'Riß, Spalte, Loch'; lett. schkirba 'Spalte, Weib'; hebr. נְקֵבָה 'Weib' : נֶקֶב 'Loch'. — Da Gerte und Stock uralte Symbole für das männliche Zeugungsglied sind, so hat sich bei vielen Völkern die Bedeutung 'Penis, Schwanz' gewöhnlich aus dem Ausdruck 'Gerte, Stock' entwickelt (vgl. Ind. Forsch. XXXIII 141ff.). Aw. fravaxš 'Stengel, Ast, Penis'; mp. kēr 'Penis' (Farg. 3g), np. kēr 'Penis' : ai. kīla 'Pfahl, Pflock'; aw. dumәm 'Schwanz', ahd. zumpo 'Penis' : lett. ſchumbrs (aus *diumbras) 'Stange am Pfluge'; hebr. זמורה 'Rute, Penis'.

Bei mehreren Völkern hat sich der Begriff „Seher" aus der ursprünglichen Bedeutung 'der Rasende, Verzückte' entwickelt. Ṛgveda vipra 'in zitternder Bewegung seiend, erregt, verzückt, Seher, Priester' (: vip- 'in zitternder Bewegung sein'); griech. μάντις 'Priester' : μαίνομαι 'rasen'; lat. furor 'Wahnsinn, Begeisterung'; ebenso hebr. משוגה 'rasend, verzückt, Seher'. Auch assyr. machchu hat dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht. Bei den verschiedenen Naturvölkern, z. B. bei den Burjäten Sibiriens und den Indianern des britischen Guayana werden Epileptiker zu Zauberern erwählt. Bei anderen Völkern muß der Zauberer wenigstens die Fähigkeit besitzen, in Zuckungen oder in einen bewußtlosen Zustand zu fallen z. B. bei den Gallas (Afrika) und auf den Fidji-Inseln[1]) (vgl. auch 2. Kön. 3, 15). In China sieht man gewöhnlich „bei Tempelfesten und derartigen Gelegenheiten . . . Männer oder Weiber . . . in toller Besessenheit halbnackt, mit lose hängendem Haar, wie verrückt herumtoben und dabei allerhand Laute ausstoßen, welche dann durch Leute, die solche Göttersprache zu verstehen behaupten, verdolmetscht werden[2])."

In sehr vielen Sprachen hat sich aus der Bedeutung „Becher, Schale" der Begriff „Hirnschale, Schädel" entwickelt, was ich in Bezzenbergers Beiträgen zur Kunde der indogerm. Sprachen Bd. 28, 143ff. dargelegt habe. Im Neupers. vgl. tifāy, tafāy 'Becher, Schädel'; ai. kandala 'Schädel': np. kandu 'Krug'; ai. kapāla, karoṭi 'Schale, Becher, Schädel, Kopf'; aram. syr. qarqaftā 'Schale, Schüssel, Schädel'; hebr. talm. qĕdērā 'Topf, Hirnschale, Schädel'; hebr. talm. kappā 'Schale, Gefäß, Hirnschale'; arab. kihaf 'Schüssel, Schädel'; arab. kavab 'Hinterkopf' : arab. kūb 'Becher'. Dieser Bedeutungswandel ist vielfach in der Ähnlichkeit des Schädels mit einer Schale begründet. In Bṛhadāraṇyaka 2, 2 wird der Kopf

---

[1]) Vgl. Tylor, Primitive Culture II[4] 133, 182; Weinreich, Arch. f. R. W. 1910, 622f., M. P. Nilsson, Primitive Religion 1911, 86f.

[2]) De Groot, bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch.[3] I 89.

eine Trinkschale genannt, „welche die Öffnung nach vorn und den Boden oben hat." Maitrāyaṇī S. IV 1, 9 lautet: „Der Kopf des Opfers ist der Kuchen, die Haare der Opferbüschel, die Opferschalen entsprechen dem Schädel[1])." Der Midraš vergleicht den Schädel mit einem Krug und den Bauch mit einem Eimer[2]). Auch im Arabischen[3]) und Assyrischen wird der Schädel mit einem Kruge verglichen, vgl. assyr. muχ χašum kima karpati karani χipiti „ihren Schädel gleich einem zerbrochenen Weinkruge"[4]).

Auf Grund der Beobachtung, daß bei der Durchschneidung gewisser Blutadern der Tod durch Verbluten eintritt, ist wahrscheinlich bei den verschiedensten primitiven Völkern das Bild vom Lebensfaden entstanden. Das menschliche Leben ist mittels eines Fadens an den Körper gebunden. Reißt dieser Faden, so entschwindet das Leben. Der alte Inder hält den Nabel für den Knoten des Lebensfadens: „Du, o Nabel, bist der Knoten alles Lebenshauches, löse dich nicht selbst[5])." In einer Krankenbeschwörung, die zur Erhaltung des Lebens vorgenommen wird, heißt es Atharvaveda V 30, 1: „Dein Leben (asu) binde ich mit festem Bande." Auf solche Auffassung geht wohl auch Ṛgveda X 60, 8 zurück: „Wie man mit Riemen fest das Joch umbindet, daß es halten soll, so halte ich deine Seele fest, damit du lebst, dem Tode entfliehst." Der Lebensfaden ist auch im Awesta zu belegen[6]). „Es kommt mir vor, als ob der von den Dämonen erschaffene Āzi meine Seele von ihrem Lebensfaden (pairiϑna) losreißen wolle." Gemäß der griechischen Anschauung ist jedem Menschen bei seiner Geburt der Lebensfaden (λίνον) von der Schicksalsgöttin (Αἶσα) gesponnen[7]). Diese Vorstellung findet sich auch bei römischen Dichtern[8]). Der Eingeborene von Celebes glaubt, daß in der Wohnung einer bestimmten Gottheit, die über Tod und Leben eines jeden Menschen entscheidet, jede Seele eines Sterblichen an einem besonderen Faden hängt. Zerschneidet nun diese Gottheit einen solchen Faden, so stirbt der betreffende Mensch[9]). Auf Grund solcher Anschauungen ist es begreiflich, wenn man bei manchen Völkern durch einen Zauber das entschwindende Leben einer schwerkranken, mit dem Tode ringenden Person an den Körper festzubinden glaubt, indem man um

---

[1]) śiro vā etad yajñasya yat puroḍāśaḥ, keśā vedo yathā śīrṣṇaḥ kapalāny evam kapalāni; vgl. auch Āśv. Gr. 4, 3, 5.

[2]) Wajjiqrā Rabbā Par. 18; Kohelet Rabbā zu c. 12, 6.

[3]) Vgl. A. Fischer, ZDMG. 72, 336.

[4]) F. Delitzsch, Assyr. Wtb. 398 unter muχχu. Bei manchen Völkern geht sehr häufig der Vergleich des Schädels mit dem Becher auf den uralten Brauch zurück, Schädel als Trinkgefäße zu benutzen (vgl. Scheftelowitz in Bezzenbergers Beitr. z. Kunde der Indogerm. Sprachen Bd. 28, 153 ff., R. Andree, Ztschr. Ver. f. Volksk. 1912, 1—33, Vedehathera, Rasavāhini 2. Dek. 7. V. 26, hrsg. v. M. u. W. Geiger 1918; I. Goldziher, Globus 70, 240, W. Gottschalk, Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung 1919, 96).

[5]) Hiraṇyakeśin Gr. II 6, 21, 4; I 2, 5, 12.

[6]) Vgl. K. Geldner, Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss. 1903: Das 18. Kapitel des Vendidād S. 6. A. 2. [7]) Il. 20, 128; 24, 210; Od. 7, 198.

[8]) vitae fila z. B. Ovid. Her. 15, 82.

[9]) Joynboll, Arch. f. Rel. W. VII, 510.

den Körper eine Schnur oder ein Band windet. Diese Auffassung ist vorhanden in Süd-Celebes, auf Sumatra, Borneo, bei den Koryak in Nordasien, auf Burma und bei den Lolos in Westchina[1]). Reste der primitiven Anschauung von dem Lebensfaden finden wir auch in der Bibel: „Ist der Strick in den Menschen zerrissen, so sterben sie" (Hiob 4, 21). „Meine Tage ... gehen zu Ende ..., da der Faden aufhört" (Hiob 7, 6). „Ich wurde verkürzt, wie wenn der Weber mein Leben mir vom Faden abreißt" (Jes. 38, 12). Nach dem Midraš Tehillim 11, 6 hängt das Leben des Menschen an dem Faden der Wirbelsäule. Auch folgender in einem mittelalterlichen jüdischen Medizinbuche angegebene Brauch beruht auf der Anschauung vom Lebensfaden: Will man durch ein Orakel erfahren, ob eine Person, die verschollen ist, noch lebt, so nehme man ein Ei, schreibe darauf den Namen des Betreffenden und den Namen der Engel Samiēl und Sarpiēl, umwickle das Ei mit einem Faden roter Seide und werfe es ins Feuer. Brennt der Faden, so ist der Verschollene tot, bleibt er unversehrt, so befindet er sich wohl[2]).

14. Kapitel. Fravašismus.

§ 76. Das Wirken der Fravašis. Gemäß Bundehiš 1, 8 hat Ahuramazda zunächst die geistigen, göttlichen Urbilder aller Geschöpfe und Naturobjekte dieser Welt geschaffen. Diese transzendente Form der Schöpfung bestand 3000 Jahre lang, worauf er erst die materielle Welt entstehen ließ. Die individuellen himmlischen Urbilder der beseelten, bekörperten Wesen Ahuramazdas heißen Fravašis (vgl. yt. 13, 76. 42), sie halfen ihm bei der Weltschöpfung[3]). Nach dem Plane Ahuramazdas treten die den einzelnen Fravašis entsprechenden bekörperten Wesen allmählich ins irdische Dasein. Die letzte Fravaši, die in eine Körperform eingeht, ist der Heiland Saošyant. Er wird daher als „der letzte Mensch" bezeichnet[4]). So heißt es auch im Patet Ērānī 22: „Ich hege Hoffnung auf das Kommen des letzten Körpers[5])." Die Fravašis sind wie die Gottheiten unvergänglich. Haben doch selbst die Gottheiten Fravašis[6])! Sobald ein Gläubiger ins irdische Dasein treten soll, steigt seine Fravaši vom Himmel herab, beschützt ihn schon als Fötus im Mutterleib und ist von seiner Geburt an seinem Körper immanent[7]). Es gibt Fravašis der verstorbenen Gläubigen, der

[1]) Frazer, Golden Bough[3] II 32 f.

[2]) Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volkskunde 1900, Heft 1, 21.

[3]) Vgl. auch Bund. 2, 10 ff.; 34, 1, yt 13, 28—29, Jackson, Grundr. Ir. Phil. II 643, Moulton a. a. O. 254 ff. Auch die Upanisads und der Vedānta lehren, daß die Seele (ātman) schon vor der Entstehung der materiellen Welt dagewesen sei (Chānd. 6, 11, 3, Bṛh. 4, 4, 25, Kāṭh. 2, 18, Taitt. 2, 6, Bṛh. 2. 5, 19; 1, 4, 10; 1, 4, 7; 4, 4, 5; 4, 5, 13, Śvet. 6, 11; Vedānta S. II 3, 17). „Die Lehre, daß die Seele von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit existiert, ist der Sāṃkhya-Philosophie mit allen orthodoxen Systemen gemeinsam" (Garbe, Sāṅkh. Phil. 298).

[4]) Yasna 26, 10, Bund. 24, 1; 13, 19 ff.; 30, 7; 31, 1.

[5]) Vgl. F. Spiegel, Awesta III 228. [6]) yašt 13, 82 ff.

[7]) yašt 13, 11. 70 ff.

augenblicklich lebenden und der zukünftig lebenden Frommen, denen man gleich den Göttern Opfer darbringt und deren Hülfe man erfleht[1]). Die Fravašis der Lebenden werden als „die mit Körper versehenen" (astvatō) bezeichnet im Gegensatz zu den übrigen immateriellen (manaʋhyā) Fravašis (y. 71, 3). Erstere sind die wahren Schutzengel der ihnen zugehörigen Gläubigen während ihrer Lebenszeit und sind mächtiger als die Fravašis der Verstorbenen[2]). Da der Parsismus den voll ausgebildeten Animismus zur Grundlage hat und demgemäß alle Naturobjekte als beseelt betrachtet, gibt es nicht nur Fravašis der frommen Menschen[3]) und guten Tiere, sondern auch die der Himmelskörper, des Feuers, Wassers, der Erde und der Pflanzen[4]). Jedes beseelte Wesen, das der Schöpfung Ahuramazdas angehört, ist also während seiner irdischen Existenz mit einer Fravaši ausgestattet, die als sein Schutzgeist wirkt (y. 23, 3; 26, 7)[5]). Die Fravašis der Verstorbenen und der noch nicht Geborenen dienen gleichfalls zum Schutze der guten Schöpfung (yt. 13). Die Fravašis der Verstorbenen kommen alljährlich 10 Tage lang in die Häuser der lebenden Gläubigen[6]). In der Schlacht stehen sie den Gläubigen hilfreich zur Seite, indem sie mit der eisernen Rüstung und den eisernen Waffen, wie sie ihre Schutzbefohlenen haben, gegen die Feinde kämpfen[7]). Sie gewähren den Frauen Kinderreichtum[8]), und von ihnen hängt der Gang der gesamten Natur ab, der Lauf der Gestirne, die Kräftigung des Feuers, das Fließen des Wassers, das Wachstum der Pflanzen, des Viehs und der Menschen[9]), sie sind gleichsam die unvergänglichen Kräfte der Natur. Reichtum, Kraft und Sieg stammen gleichfalls von ihnen (yt. 13, 42), sie quälen und bekämpfen die Dämonen[10]). Sie sind im Awesta keine Sternengottheiten. Erst in mittelpersischer Zeit, als astrologische Vorstellungen in den Parsismus eingedrungen waren, tritt der Gedanke auf, daß die Sterne Fravašis wären: „Die bleibenden ungezählten und zahllosen Sterne, die sichtbar sind, werden für die Fravašis der irdischen Geschöpfe gehalten", denn für jedes irdische Wesen hat Ahuramazda eine ihm zugehörige Fravaši in der Praeexistenz geschaffen[11]). Diese Identifikation der Fravašis mit den Gestirnen geschah erst sekundär, weil die astrologische Vorstellung, nach der jeder Mensch einen Stern hat, von dem sein Geschick abhängt, viel Ähnlichkeit mit der Fravaši-Idee hat.

---

[1]) yt. 13, 21; y. 26. Selbst den Fravašis der lebenden Menschen bringt man Opfer dar. [2]) yt. 13, 17. 70f.

[3]) Sie heißen gewöhnlich „Fravašis der Frommen"; es gibt nur Fravašis der guten Schöpfung, vgl. Mēn i xrat 49, 23, ferner Āfrīn Gahanbār (Spiegel III 240) und das Gebet nach den Āfrigāns (Spiegel III 231).

[4]) yt. 13, 28. 57. 60. 85f.; y. 39, 1; 26, 4.

[5]) Die Fravaši des Rindes klagt den Menschen, der das Rind mißhandelt, bei Ahuramazda an und fleht um seine Hilfe (y. 29, Bund. c. 4).

[6]) yt. 13, 49ff. Daß de Lagardes Annahme, Purim habe sich aus dem Fravaši-Fest entwickelt, unhaltbar sei, lege ich in meiner Arbeit: „Die Beziehungen der Juden zu den zarathuštrischen Persern" dar. [7]) yt. 13, 39. 45.

[8]) yt. 13, 11. 22. [9]) yt. 13, 43f. 55. [10]) yt. 13, 33. 45. 71.

[11]) Mēn i xrat c. 49, 22–23, vgl. Dādistān 37, 48.

§ 77. Die Beziehungen der Fravaši zur Seele. Fravaši und Seele (urvan) sind ursprünglich streng von einander geschieden, vgl. Yasna 55, 1: „Alle Personen samt Knochen, Lebenskräfte und physischen Kräfte, die Vernunft, die Seele (urvan) und die Fravaši." Yasna 71, 18: „Die eigene Seele preisen wir, die eigene Fravaši preisen wir." Die primitive Vorstellung, daß die Seele des verstorbenen Frommen ein Schutzgeist wird[1]), ist mit der Fravaši-Lehre insofern verquickt worden, als der Parsismus annimmt, daß die Seele nach dem Tode sich mit der Fravaši vereinige und in dieser Form die überlebenden Gläubigen schütze: „Die Seelen der Verstorbenen preisen wir, welche die Fravašis der Verstorbenen sind[2])." Daß etwa der Fravašismus sich aus dem Glauben an die schützenden Ahnengeister entwickelt habe, — wie N. Söderblom annimmt[3]) — ist sehr zu bezweifeln. Hieraus würde es sich nicht erklären lassen, warum auch Tiere, Pflanzen, Wasser, Erde, Gestirne und alle Gottheiten Fravašis haben.

§ 78. Schutzengel im Judentum. Wenn im Christentum ebenfalls die Idee auftritt, daß jeder Fromme ein zweites himmlisches Ich, einen Schutzengel habe[4]), so braucht sie nicht aus dem Parsismus zu stammen, sondern kann sich aus dem jüdischen Engelglauben entwickelt haben. Dem Alten Testament und der späteren jüdischen Vorstellung gemäß gibt Gott dem Frommen gewöhnlich einen oder viele Engel zum Schutze auf einem gefahrvollen Wege mit[5]). Die drei frommen Männer, die um ihres Glaubens willen in den Feuerofen geworfen worden sind, werden insgesamt nur durch einen Engel beschirmt (Dan. c. 3). Wäre das Buch Daniel vom Parsismus beeinflußt[6]), so würde hier jede einzelne Person einen

---

[1]) Diese Vorstellung herrscht z. B. in Indien. So fleht der Bräutigam am Hochzeitstage den Schutz der „Väter" (pitaras) an, Pāraskara Gr. I 5, 10, vgl. Ath. V. V 24. Eine ähnliche Rolle spielen bei den Römern die Genii (Roscher, Lexicon I 1615 f., Pauly-Wissowa VII 1159 ff.), ebenso werden im griechischen Glauben die Verstorbenen zu göttlichen Geistern (δαίμονες), die schon bei Hesiod für gute Wächter der Menschen gehalten werden (Dieterich, Nekyia 58 f.). Bei den Dajaken werden die Seelen von hervorragenden Personen zu hilfreichen Luftgeistern (F. Grabowsky, Theogonie der Dajaken auf Borneo, Intern. Arch. f. Ethnogr. V 123).

[2]) Y. 26, 7. 11; 71, 23.

[3]) Les Fravashis, Revue de l'histoire des religions T. XXXIX 373 ff. Die Vorstellung von einem den Sterblichen begleitenden Schutzgeist findet sich auch bei den Primitiven (vgl. Tylor, Prim. Culture II[4] 199 ff.), besonders bei den Germanen (W. v. Unwerth in Festschrift f. A. Hillebrandt 1913, 182). Auch in der altbabylonischen Religion gibt es Schutzgottheiten, die einzelnen Menschen zur Seite stehen (vgl. Jastrow a. a. O. II: Sachregister S. 1072).

[4]) Vgl. Matth. 18, 10, Apostelg. 12, 15, Apokr. Pauli 7—10. So kennt die katholische Kirche ein Gebet zum Schutzengel, das beginnt: „O hl. Schutzengel, der du mir von Gott zum treuen Gefährten durch dieses Leben gegeben bist."

[5]) Gen. 24, 7; 48, 16; Ex. 23, 20—23; Ps. 34, 8; 91, 11—12; Tob. 5, 22; Tos. 'Abōdā zārā 1, 17; Tanḥumā (ed. Buber) 2. M. Bl. 47a; Matth. 4, 6; Jelamdēnu Wajjišlaḥ § 8. Sie werden „Engel des Friedens" genannt. Nach R. Jōḥanān wurde dem Abraham, als er mit einer bewaffneten Schar auszog, um Lot zu befreien, ein Engel beigesellt (Sanhedrin 96a).

[6]) Wie Stave a. a. O. 208 f., 225 f. annehmen möchte.

Schutzengel haben. „Viele guten Engel begleiten den Frommen und viele Satane den Bösewicht", heißt es Tos. Šabbāt XVII 2f.[1]). „Wenn der Mensch eine religiöse Vorschrift erfüllt, gibt ihm Gott einen Engel zu seinem Schutze, erfüllt er zwei religiöse Vorschriften, so gibt ihm Gott zwei Engel zu seiner Bewachung, übt er viele göttlichen Gebote aus, so gibt ihm Gott unzählige Engel zu seiner Begleitung[2])." Als Esau gegen den heimkehrenden Jakob mit einer bewaffneten Schar zog, gingen dem Jakob Myriaden von Schutzengeln in Gestalt von Kriegern voran, von deren Stärke Esaus Schar in Furcht versetzt wurde[3]). Nicht ein- und derselbe Schutzengel begleitet den Menschen: Als Jakob auf dem Wege zu Laban inbegriff war, die Grenze des heiligen Landes zu überschreiten, stiegen die ihn bisher begleitenden Engel wieder zum Himmel hinauf, und andere Engel, die ihm ins Ausland folgten, stiegen herab[4]). Im Talmud werden nun der gute Trieb und der böse Trieb, die sich im menschlichen Herzen finden, als 2 Engel personifiziert, die dem Menschen für die Dauer seines Lebens beigesellt sind[5]). Diese Vorstellung liegt eigentlich der 2. Baruchapok. c. 12—16 zu Grunde: Die den Frevlern beigegebenen guten Engel bitten flehentlich den Engelsfürsten Michael: „Versetze uns von ihnen weg, da wir es bei den schlechten und unverständigen Menschen nicht länger aushalten können, weil es bei ihnen nichts Gutes gibt ... Darum bitten wir, daß wir von ihnen fortgehen dürfen." Michael aber antwortet: „Hört, Engel Gottes, euch ist nicht befohlen, zu weichen von den sündigen Menschen ... Dienet den Sündern, bis sie Buße tun; wenn sie aber nicht Buße tun, so bringt auf sie schreckliche Krankheit und plötzliche Todesfälle und Heuschrecken und Raupen, Reif und Donner und Hagel und Dämonen und Zerstörung ihrer Städte und erwürget ihre Kinder." Diese Darstellung erinnert durchaus nicht an die Fravašis, denn gemäß dem Parsismus hat der Frevler als Anhänger des Angromainyuš nicht eine Fravaši, sondern einen Daēva („Dämon"), weshalb er ein „Gefäß der Dämonen" heißt und nach seinem Tode ein Dämon wird[6]).

---

[1]) „Über jede Handlung eines Menschen ist ein Engel gesetzt; tut er Gutes, so werden ihm gute Engel überwiesen; tut er ein Vergehen, so werden dem Menschen Engel des Verderbens überwiesen" (Midr. Tehillim Ps. 104).

[2]) Šemōt Rabbā Par. 32, 6, Jelamdēnu, Wajjaqhēl § 1, Jelamdēnu, Wajjēṣe § 3, Debārim R. P. 4.

[3]) Berēšit Rabbā P. 75 (zu c. 32, 4) u. P. 78 (zu c. 33, 8); Jalquṭ zu 1. M. 33, 5. Beim Auszuge aus Ägypten hat Gott jeden Israeliten mit 2 Schutzengeln versehen (Jelamdēnu Šelaḥ § 13, Bamidbār R. P. 16).

[4]) Berēšit Rabbā P. 48 zu c. 28, 12, Jelamdēnu, Wajjišlaḥ § 3.

[5]) Ḥagigā 16a, Šabbāt 119b, Ta'anit 11a, vgl. Šemōt Rabbā P. 36, 3; Jalquṭ 2. M. § 265. Ebenso in Tešubōt Maharam 202; Midr. Jelamdēnu. P. Meṣōr'ā spricht von einem Engel, der über den Menschen gesetzt ist (מלאך הממונה עליך) und den Menschen wegen jeder sündhaften Handlung zur Rechenschaft zieht. Die jüdische Auffassung ist auch vom Islam übernommen: „Jedem Menschen ist ein Engel und ein Dämon beigegeben, die ihn begleiten" (T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel 1914, 6).

[6]) Vgl. Vend. 8, 31f. und oben S. 50f.

Da das Kind nach jüdischem Glauben sündenfrei ist, so hat es noch keinen bösen Engel, sondern nur einen guten[1]). Darauf kann nun Matth. 18, 10 zurückgehen: „Ihre (der Kinder) Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.“ Ebenso konnte sich der in Apostelg. 12, 15 vorliegende Gedanke entwickeln, daß der Fromme, der stets auf die Stimme seines guten Engels hört, nur einen Schutzengel hat[2]). Zweifelhaft ist es, ob auch in folgender jüdischer Legende die gleiche Idee von einem einer bestimmten Person für die Lebenszeit zugewiesenen Schutzengel enthalten ist. Als Mose den Ägypter erschlagen hatte, sollte er ergriffen und zum Tode verurteilt werden: „Da kam ein Engel vom Himmel in Moses Gestalt herab, welchen die Ägypter ergriffen, während dessen Mose entfloh[3]).“ Eine äußere Ähnlichkeit bietet hierzu die Erzählung von Zarathuštras Geburt: Als die Dämonen den Zarathuštra gleich nach seiner Geburt umbringen wollten, stellte sich seine Fravaši in der Verkörperung eines Kriegers zum Schutze neben ihn[4]).

Im A. T. ist also noch nicht die Vorstellung enthalten, daß jeder einzelne Mensch einen Schutzengel habe. Daher ist Boussets Annahme, daß der Glaube an die Schutzengel der einzelnen Menschen sich in der Bibel zu der Idee von den Schutzengeln ganzer Völker erweitert habe, von der bereits die ersten Spuren in Stellen wie Deut. 4, 19; 17, 3; 32, 8 vorliegen sollen[5]), unhaltbar. Die Hauptgottheiten der einzelnen Länder sind vielmehr im monotheistischen Judentum zu Engeln geworden. Sie, denen der Herr durch das Los je ein Volk zuerteilte, vertreten ihre Völker vor Gott[6]). Da 70 Völker angenommen wurden, so gibt es auch nur 70 Völker-Engel[7]). In Debārim R. P. 2 heißt es[8]): „Das kommt mir vor,

---

[1]) So ist dem Säugling Mose „ein Engel beigesellt“, als er im Nil ausgesetzt wurde (Jalquṭ 2. M. § 166).

[2]) „Übt einer stets Redlichkeit, so überantwortet Gott ihm einen Engel, der ihn zur Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit anhält; führt sich ein Mensch frevelhaft, so überantwortet ihm Gott einen Engel, der ihn zu Freveltaten verleitet; führt einer sich wahrhaft fromm, so überantwortet ihm Gott einen Engel, der ihn zur Frömmigkeit anleitet“ (Jalquṭ 5. M. § 942).

[3]) Šemōt R. P. 1 (c. 2, 15), Mekiltā, ed. D. Hoffmann 1905 S. 86. Nach Jalquṭ 2. M. § 361 hat nicht Mose die in 2. M. 24, 6 erwähnte Blutsprengung vorgenommen, sondern ein vom Himmel herabkommender Engel in Gestalt Moses.

[4]) Dink. IX 24, 7. [5]) Religion des Judent.[2] 373.

[6]) Dan. 10, 13. 20, Sir. 17, 17, Dt. 29, 25, Jelamdēnu P. Haazinu § 6, Talm. Makkōt 12a, Šemōt R. P. 15; 21, 5; 32, 3, Šir haššir. R. c. 8, 14, Tanḥumā, Wajjišlaḥ § 3, Wajjēšeb § 2, Debārim, Hōšāšā § 8 (ed. Buber). Dieser Engel des Volkes ist zugleich ein spezieller Schutzengel des Königs, des Repräsentanten des Volkes (Sōṭā 8, Šemōt R. P. 21, 5). Aus dem Grunde hat Esau als Stammvater des Volkes Edom einen Schutzengel und zwar Samāēl (Berēšit R. P. 77, Jelamdēnu, Wajjišlaḥ § 8). Diese Schutzengel haben als eigentliche Gottheiten einen besonderen Machtbereich und handeln oft gegen den göttlichen Willen, weshalb einzelne von Gott vernichtet werden (Šemōt R. P. 21, 5).

[7]) Jalquṭ Berēšit § 62.

[8]) Vgl. auch Test. Naphtali 9 aus der hebr. Chron. Jerachmeels ed. Gaster in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1894, 109ff.

sagte R. Jiṣḥāq, wie ein König, der mit Herzögen, Eparchen und Feldherrn in ein Land einzog. Manche von der Bevölkerung wählten sich zum Schutzherrn einen Herzog, andere hingegen einen Eparchen; einer aber, der klug war, sprach: Ich wähle mir nur den König zum Patron, denn alle wechseln, der König aber wechselt nicht. So auch die Israeliten: Als Gott sich auf den Sinai herabließ, stiegen mit ihm ganze Scharen von Engeln herab, wie Michael und seine Schar, Gabriel und seine Schar. Manche Völker wählten sich den Michael, andere wieder wählten sich den Gabriel, aber die Israeliten wählten sich Gott." Im Spätjudentum wird Michael als Schutzengel Israels bezeichnet[1]).

Gerade der jüdische Volksglaube, der durch die heidnische Umwelt nicht unbeeinflußt blieb, läßt erkennen, wie heidnische Gottheiten und Dämonen[2]) zu Engeln umgestaltet wurden. So wurde die heidnische Dämonin der Geburten, Lēlā (vgl. gr. δαιμόνιον γενέθλιον) zum Engel, der über die Geburten gesetzt ist (מלאך הממונה על הריון)[3]). Meer, Sonne, Mond und Sterne, die die Heiden (auch die Perser, vgl. Her. VII 35. 54) als Gottheiten verehrten, werden als belebte Wesen geschildert, die Gott huldigen[4]). Der babylonische „Herr der Totengeister", Nergal, ist zum Engel, der über die „Geister" bezw. „Seelen" herrscht, geworden und Dūmā heißt[5]). Daneben gibt es einen Engelsfürsten der Hölle[6]) (der etwa dem Pluto entspricht) und als Gegensatz hierzu einen Engelsfürsten des Paradieses[7]). Ebenso werden Jalquṭ 4. M. § 739 Engel erwähnt, die teils über das Feuer, teils über den Hagel, teils über die Heuschrecken gesetzt sind[8]).

Eine dem Judentum ähnliche Vorstellung von den Schutzengeln eines Volkes liegt im Parsismus vor. Allerdings haben nur die dem Ahuramazda ergebenen Völker solche: „Die guten, hehren, heiligen Fravašis der Frommen preise ich, bete ich an, besinge ich; wir verehren die dem Zarathuštra sehr ergebenen Fravašis des Hauses, des Dorfes, des Bezirkes und des Landes" (Yasna 17, 18)[9]).

§ 79. Einfluß des Fravašismus auf das Judentum. Die persische Lehre von der Praeexistenz der Fravašis bereits zu einer Zeit, da

---

[1]) Jōmā 77a, Šemōt R. P. 18, 5; 32, 3, Jalquṭ 2. M. § 241.

[2]) Vgl. oben Kap. 1 § 9.

[3]) Niddā 16b, Jelamdēnu, Pequdē § 3, das. Qōrāḥ § 12, Jalquṭ 2. M. § 226, Pesiqtā de R. Kahanā P. 10, vgl. Jelamdēnu, Tōledōt: מלאך הממונה על יצירת הולד „Engel, der über die Bildung des Embryo gesetzt ist"; ferner Henoch 69, 12. Den Unheil anrichtenden Wind personifizierte man als strafvollstreckenden Engel (Sanh. 44b, Jalquṭ Ez. § 535, vgl. auch M. Schwab, Angélologie 245).

[4]) Sanh. 110a, Bābā Batrā 74b, Šemōt R. P. 45, 2; Berēšit R. P. 5, Tanḥumā, Ḥuqqat § 1, Jelamdēnu, Ki Tiśā § 33, Bamidbār R. P. 18. 20. 22. Auch Paulus 1. Kor. 15, 40f. hält Sonne und Mond für belebte Wesen.

[5]) Sanh. 94a, Šabb. 152b, Ḥagigā 5a, Berāk. 18b, Jelamdēnu, Ki Tiśā § 33.

[6]) Sanh. 52a, 'Arakin 15b. [7]) Jelamdēnu, Tazri'ā § 5.

[8]) Als Engel des Feuers wird Gabriel, als Engel des Schnees Michael genannt (Bamidbār R. P. 10).

[9]) Aus dem Parsismus könnte die in Off. Joh. 1, 20 enthaltene Idee stammen, daß die Gemeinde ihren Engel hat.

die materielle Welt noch nicht existierte, ist in etwas veränderter Form ins Judentum eingedrungen, indem es annimmt, daß die Seelen aller Menschen schon vor der Weltschöpfung von Gott erschaffen worden sind [1]). Nach R. Jošuā von Siknin, dem Schüler R. Lēwis, hat sich Gott mit den Seelen der Frommen wegen der Weltschöpfung beraten [2]). Der Talmud weist den praeexistenten Seelen vor ihrer Inkorporierung einen eigenen Raum im Himmel an [3]). Ebenso wie der persische Heiland Saošyant als „der letzte Mensch" bezeichnet wird [4]), ist auch der jüdische Messias die letzte Seele, die Gott in das Körperleben eingehen läßt: „Der Messias kommt nicht eher, als bis alle praeexistenten Seelen vollends ins irdische Dasein getreten sind [5])." Auf den Fravašismus scheint auch Platos Ideenlehre zurückzugehen, gemäß welcher jeder körperlichen Form eine Idee als Urbild (παράδειγμα) innewohnt. Es gibt nicht nur eine Idee des Menschen, Feuers, Wassers, sondern auch eine solche des Gerechten, Guten und Schönen (Platos Parmenides). Plato unterscheidet daher 2 Bestandteile der Seele, das Göttliche und das Sterbliche in ihr. Der göttliche Teil der Seele ist bereits vor ihrer Einkörperung in der Praeexistenz vorhanden. Diese Seele kehrt, wenn sie rein geblieben ist, in den Zustand der göttlichen Seligkeit zurück (Platos Timaeus).

15. Kapitel. Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament. Seine vom Parsismus unabhängige Entwicklung.

§ 80. Die Seele etwas Luftartiges. Der Glaube an das Fortleben der vom Körper getrennten Einzelseele ist allen primitiven Völkern eigen gewesen. Es wird nun behauptet, daß die Israeliten ursprünglich kein Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele gehabt hätten und dem-

---

[1]) Slav. Hen. 23, 5; Hagigā 12b.

[2]) Rut Rabbā I 2, Jalqut 1. M. § 13. Auf diese Anschauung von der Praeexistenz der Seelen geht auch der dem König Salomo in den Mund gelegte Ausspruch Sap. Sal. 8, 20 zurück: „Da ich von guter Natur war, so war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen." Nach Wajjiqrā R. P. 29 beriet sich Gott mit den Dienstengeln wegen der Weltenschöpfung. Dieses steht im Widerspruch zu der älteren Auffassung, gemäß der bei der Weltenschöpfung niemand außer Gott zugegen war (Jes. 44, 24, Berēšit R. P. 3, Tos. Sanh. 8, 7). Die Anschauung, daß die Seele bereits vor ihrer Inkorporierung existiert, scheint bereits Jer. 1, 5 vorzuliegen: „Noch bevor ich dich bildete, habe ich dich erwählt, und bevor dich deine Mutter gebar, habe ich dich geweiht."

[3]) Hagigā 12b, vgl. auch Jelamdēnu, Pequdē § 3: „Sämtliche Seelen, die seit Adam bis zum Ende der Welt ins irdische Dasein treten werden, sind bereits bei der Weltenschöpfung erschaffen worden, sie alle befinden sich im Garten 'Ēden", lehrt R. Jōhanān.

[4]) Siehe oben S. 152.

[5]) Jebāmōt 62a, Niddā 13b, 'Abōdā zārā 5a, Berēšit Rabbā P. 24; Wajjiqrā Rabbā P. 15 (zu c. 13, 2), Kohelet Rabbā c. 1, 6, vgl. 4. Esr. 4, 35–36: Der Heiland kommt, wann die Zahl der Seelen „voll ist"; ferner 1. Kor. 15, 45: „Der erste Mensch ward zu einer lebendigen Seele und der letzte Mensch zum Geist, der da lebendig macht."

gemäß diese Vorstellung im Alten Testament fehlt bis zu der Zeit, wo die Hebräer zu den Iraniern in Beziehung traten[1]. Diese Annahme ist aber unhaltbar. Der Glaube an die Fortdauer der Seele ist in der Bibel eine Fundamentalvorstellung, die ebenso wie die Existenz von Gottheiten als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wie bei den klassischen und vielen primitiven Völkern wird die Seele für etwas Luftartiges, Hauchartiges gehalten[2]. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Atems dahinschwindenden Lebens hat hier diese Ansicht hervorgerufen[3]. Daher ist es auch im alten Rom, in Indien, ferner auf der Insel Nias (westlich von Sumatra) und Neuseeland üblich, daß der nächste Verwandte seinen Mund auf den des Sterbenden legte, um mit dessen letztem Atemzuge seine Seele in sich aufzunehmen[4]. Daß Joseph in dem Augenblick, als sein Vater starb, sich über die Leiche warf und sie küßte, wird wohl schwerlich auf diesem Glauben beruhen. Sicher geht aber darauf die Vorstellung zurück, daß Gott die Seele des Frommen mittels eines Kusses, den er auf den Mund des Sterbenden drückt, zu sich nimmt[5].

§ 81. Die Seele verläßt zeitweise oder dauernd den Körper. Ist die Seele eine von dem Körper trennbare, sinnlich wahrnehmbare Substanz, so kann sie zeitweise im Schlafe oder während der Krankheit dem Körper entweichen. Nach primitivem Glauben liegt ein Kranker deshalb bewußtlos, weil seine Seele den Körper verlassen hat, die nur der Zauberer wieder in den Körper zurückzuführen vermag[6], im A. T. sind es die Seher wie Elia und Elisa (1. Kö. 17, 17ff., 2. Kö. 4, 34ff.), die dieses zu tun vermögen. Einem von Hunger Ohnmächtigen ist die Seele entschwunden, die aber erst dann wieder zu ihm zurückkehrt, wenn er durch Einflößen von Nahrung wieder zu sich gebracht ist (Ri. 15, 19. 1. Sam.

[1]) P. Deußen, Die Philosophie der Bibel 1913, 34, vgl. auch Kautzsch in Philotesia für Kleinert 1907.

[2]) Nach Homer Il. IX 409 verläßt sie beim Tode den Körper durch den Mund.

[3]) Vgl. Gen. 1, 2. 7; Hiob 27, 3, gr. ψυχή, ἄνεμος, lat. animus (vgl Ovid Met. 11, 43). „Wisse, daß es im Leben des Menschen drei Kräfte gibt, die denkende Seele (נשמה), die animalische Seele (רוח) und die vegetative Seele (נפש) ... Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen, sie ist das Prinzip der körperlichen Lebendigkeit, sie findet sich in Menschen und Tieren, geht ebenfalls vom körperlichen Stoff aus, und wenn dieser Stoff, der luftartig ist, den Körper verläßt, so stirbt der Mensch“ (Abraham Ben Meir Ibn Ezra, Jesōd Mōrā c 7). Die Seele wurde ferner als etwas Luftartiges aufgefaßt von den Slawen (vgl. duša 'Seele': duch 'Hauch, Atem, Geist'), den Australiern, Indianern, Grönländern, Malaien, Javanesen und den Negern Afrikas (vgl. Globus Bd. 78, 288f., E. B. Tylor, Primitive Culture I^4 432, E. Nigmann, Wahehe 1908, 23, W. Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 1859, 89, J. Spieth, Religion der Eweer 1911, 231, ferner Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. XXXIII 394f.

[4]) Vgl. M. P. Nilsson, Primitive Religion 1911, 65, Kauṣītakī Upan. 2, 15, H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur S. 568, Polack, Manners and Customs of New Zealanders I 1840, 110.

[5]) Bābā Batrā 17a, Mō'ēd Qāṭān 28a u. b, Berākōt 8a, Debārim Rabbā P. 11.

[6]) Vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda 1894, 526, Spenser St. John, Life in the forests of the East 1863 I 199, R. Taylor, New Zealand and its Inhabitants 1870, 231.

30, 12)[1]. Die Seele entweicht auch während des Schlafes zeitweilig dem Leibe und streift in der Außenwelt umher. Alles, was sie sieht und erlebt, stellt sich dem Schlafenden als Traum dar, weshalb die Träume als wirkliche Erlebnisse aufgefaßt werden und bedeutungsvoll sind[2]. „Schläft der Mensch" — heißt es Midraš Tehillim 11, 6 —, „so geht seine Seele hinaus und schweift in der Welt umher, und das sind die Träume, die der Mensch sieht." Diese jüdische Ansicht bestätigt auch Josephus Bell. Jud. VII 8, 7. „Während der Mensch schläft, steigt die Seele zum Himmel empor und schöpft Leben von oben", bemerkt Berēšit Rabbā P. 14. „Alle Heiden erzürnen Gott; während sie aber schlafen, steigen alle Seelen zu ihm empor", berichtet Debārim Rabbā P. 5. Wenn der Profet schildert, wie er sich in Gottes Nähe in den Himmel versetzt sieht[3], so hat sich diese Vorstellung aus der primitiven Idee entwickelt, daß die Seelen der Priester und Zauberer während des Schlafes zuweilen die himmlische Wohnung des obersten Gottes und auch die Unterwelt besuchen[4]. Mittels der Ekstase ist die Seele des Elīšā Ben-Abujā, des Aqiba, Ben-Azai und Ben-Zōmā in den Himmel aufgestiegen. Während die beiden ersten wieder heil zurückkehren, haben die beiden anderen ihren Verstand verloren[5]. Dem Parsismus ist die gleiche Vorstellung[6] eigen. „Wer den Stōšt Yašt rezitiert", heißt es Dinkerd IX 47, 10, „dessen Seele besucht an diesem Tage dreimal den höchsten Himmel." Im mittelpersischen Werke Ardā Vīrāf versinkt der fromme Ardā Vīrāf, nachdem er drei Gläser mit einem Betäubungsmittel gemischten Weines getrunken hatte, sieben Tage lang in einen Starrkrampf, während dessen seine Seele die Himmelsräume und die Hölle durchfliegt, geleitet von den Gottheiten Srōš und Atar. Aus dem Starrkrampf erwacht,

---

[1] Daher heißt der Ausdruck 'ohnmächtig werden': פרחה נשמה 'die Seele entfliegt' Berēšit Rabbā P. 93, Jalqut Berēšit c. 23, Šemōt Rabbā 29, 3. In Jelamdēnu P. Wajjigaš § 5 heißt es: „Und es entflog ihnen (den Brüdern Josefs) die Seele, und Gott verrichtete an ihnen das Wunder, indem er ihre Seelen zurückkehren ließ!"

[2] Vgl. Berākōt 55a ff., Jer. Berākōt 5, 1; 9a, Jer. Ma'aser šēni 4, 55 ff., Berēšit Rabbā P. 89, 8, Ēkā Rabbā I 14—18. Daneben bricht sich die Auffassung Bahn, daß Träume keine Bedeutung haben: „Wir irren, wenn wir meinen, über das Meer und in Schiffen zu fahren oder durch die Luft zu fliegen und in ferne Gegenden zu gelangen und anderes der Art" (Aristeas § 214).

[3] Vgl. Jes. c. 6, Test. Levi c. 2. Paulus berichtet 2. Kor. 12, 2f., er sei bis in den dritten Himmel entführt worden, jedoch sei er sich dessen nicht mehr bewußt, ob er in Körpergestalt, oder ob nur seine Seele dieses erlebt habe.

[4] Vgl. H. Ling Roth, Natives of Sarawak 1896 I 231, J. A. Skertchly, Dahomey, London 1874, 463f., bei den Lappen Globus 21, 317, bei den Neuseeländern, R. Taylor a. a. O. 333, in Indien vgl. ṚV. X 136, 4: „Der Seher fliegt durch die Luft, alle Gestalten erschauend." So behauptet auch Aristeas von Prokonnesos, daß seine Seele den Körper zeitweilig verlasse und in der Welt umherschweife (Lobeck, Aglaophamus I 1829, 314). Ähnlich bei Plato, Rep. X 13f.

[5] Hagigā 14b, vgl. Berēšit Rabbā P. 2. So wird R. Abbāhūs Seele kurz vor seinem Tode in den Himmel entrückt, wo er all das Gute sieht, das seiner künftig harrt (Šemōt Rabbā P. 52, Jer. 'Abōdā zārā c. 3).

[6] Bousset, Arch. f. R. W. 1901, 155 ff. und Clemen, Religionsgesch. Erklär. 133f. führen diese weitverbreitete Vorstellung mit Unrecht auf Persien zurück.

läßt er durch einen gelehrten Schreiber seine Himmels- und Höllenreise sofort aufschreiben[1]). Die Legende 4. Esr. 14, 39ff., wonach Esra, nachdem er einen Kelch voll feurigen Trankes getrunken hatte, in Ekstase gerät und so vierzig Tage lang alle heiligen Schriften auswendig hersagt, die sogleich von vier Männern niedergeschrieben werden, könnte kaum unter persischem Einfluß entstanden sein, da Ardā Virāf frühestens im 6. Jahrhundert n. Chr. verfaßt ist. Die primitive Auffassung, Träume entständen dadurch, daß die Seele im Schlafe den Körper verläßt und wirkliche Erlebnisse macht, ist bei den verschiedensten Völkern sämtlicher Erdteile zu belegen, so bei den klassischen Völkern[2]) und den Kirchenvätern[3]), den Germanen[4]), Czechen[5]), Armeniern[6]), Eskimos[7]), Chinesen[8]), indischen und indonesischen Völkern[9]), Malaien[10]), den Negern Afrikas[11]), Indianern[12]), Eingeborenen Australiens[13]), Samoanern und Neuseeländern[14]).

Der Tod entsteht dadurch, daß die Seele dauernd den Körper verläßt. Daher heißt bei den alten Indern die Seele des Verstorbenen Pretas 'der Weggegangene', die Seele an sich Ātmán 'der Hingehende'[15]) und bei den alten Persern Urvan 'der Ausströmende' (vgl. urvant 'ausströmend'). Aus demselben Grunde bezeichnet der Grieche den Eintritt des Todes durch Aus-

---

[1]) Ardā Virāf c. 2ff. Parallelen zu Ardā Virāfs Himmel- und Höllenfahrt bieten das Henochbuch und die Visio Jesaiae (vgl. M. Haug in Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. 1870 I 327ff., G. Beer in Kautzsch Apokryphen II 121 A.). Über Höllenfahrten in der babylonischen und griechischen Mythologie vgl. H. Zimmern und E. Schrader, Keilinschriften u. d. A. T.[3] II 388, A. Dieterich, Nekyia.

[2]) Vgl. Cicero, De divinatione I 50, Plinius, Hist. Nat. VII 52, Homer Il. V 696f., XXII 466 u. 474. [3]) J. Hansen, Zauberwahn 1900, 27f.

[4]) E. Mogk in Pauls Grdr. d. Germ. Phil. III[2] 262, A. Wuttke a. a. O. 54, Wehrhan, Die Sage 1908, 58f., R. Andree; Braunschweigische Volkskunde 1896, 266.

[5]) Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen I 1864, 87.

[6]) Globus Bd. 78, 289.

[7]) F. Nansen, Eskimoleben 1903, 202, A. Featherman a. a. O. III 441.

[8]) J. J. M. de Groot, Religious System of China IV Book II 108ff.

[9]) Śatap. Brāhm. XIV 7, 1, 12ff., H. Oldenberg a. a. O. 527, L. Scherman, Zur Geschichte der indischen Visionsliteratur, J. Shakespear, Lushei Kuki, London 1912, 81f., J. Nisbet, Burma II 176, Juynboll, Arch. f. R. W. XVI 224, E. Carpenter, Comparative Religion, London 1912, 86, Journ. of Royal Anthrop. Inst. of Gr. Britain and Ireland XLII 396.

[10]) Skeat u. Blagden, Malay Magic 1900, 47, Spenser St. John a. a. O. 199, H. Ling Roth a. a. O. 231, R. J. Wilkinson, Malay Beliefs 1906, 50. 53f.

[11]) R. H. Nassau, Fetichism in West Africa 1904, 64, A. B. Ellis, Tshi-speaking peoples 1887, 151, ders., Yoruba-speaking peoples 1894, 129f., A. F. Mockler-Ferryman, British Nigeria S. 259, H. A. Junod, The life of a South African tribe II 383ff.

[12]) Frazer, Golden Bough[3] II 36f., K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 1894, 340, E. F. im Thurn, Among the Indians of Guiana 1883, 344ff., 354, Preuß, Arch. f. R. W. XIV 299, Spencer, Principles of Sociology 1885 I 135f. Die Irokesen messen daher dem Traum solche Bedeutung bei, daß sie von dem Traum wie von einem Gott sprechen (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 24). [13]) K. L. Parker, Euahlayi Tribe 1905, 27.

[14]) Turner, Samoa a hundred years ago S. 8, R. Taylor a. a. O. 104.

[15]) Von V. atati 'wandern, gehen', ähnlich ist srti 'Seele' von sarati 'fortströmen, fortgehen' gebildet.

drücke wie: „Der Tote enteilt in den Hades", „er geht in die unterirdische Finsternis" und der Indianer wie auch der Eingeborene auf den Neu-Hebriden durch die Phrase: „Seine Seele hat sich entfernt", „er ist weggegangen"[1]. Im Algonkinischen bedeutet das Wort für Seele (tcipi) „einer, der von hinnen gegangen ist, einer, der sich losgelöst hat"[2]. Ebenso sagt auch der Hebräer vom Sterben: „Die Seele geht weg"[3], „er geht weg", „er geht in die Šeōl ein", „er kommt zu seinen Vätern", „er versammelt sich zu seinen Vätern", und in talmudischer Zeit gebraucht der Jude den Ausdruck נפטר 'er hat sich entfernt' (Berākōt 17a, Temurā 16a). So sagt Jakob bei der Nachricht von Josephs angeblichem Tode: „Trauernd werde ich zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabgehen" (1. M. 37, 35). Als der todkranke König Hiskia wieder genas, sprach er: „Ich dachte, im besten Mannesalter soll ich in die Pforten der Unterwelt eingehen" (Jes. 38, 10). Der Psalmist (39, 14) fleht: „Laß ab von mir, daß ich heiter blicke, bevor ich gehe und nicht mehr bin." Die heraufbeschworene, abgeschiedene Seele Samuels verkündet Saul: „Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein." Gott verkündet Moses seinen baldigen Tod mit den Worten: „Du wirst bei deinen Vätern ruhen" (5. M. 31, 16). Daß die Phrase: 'er ward eingesammelt zu seinen Vätern' nicht das Sterben oder Begrabenwerden im Familiengrabe, sondern den Heimgang der Seele zu den bereits verstorbenen Ahnen in der Šeōl bezeichnet, geht aus folgenden Beispielen hervor: „Abraham verschied und starb ... und er ward versammelt" (Gen. 25, 8). „Da verschied Isaak und starb, und er wurde versammelt zu seinem Volke, und seine Söhne begruben ihn" (Gen. 35, 28). Also nachdem bereits seine Seele zu den „Vätern" eingegangen war, wird er begraben. Ähnlich wird von Ahrons Tod berichtet[4]. Unter dieser Phrase kann man unmöglich verstehen, daß damit die Beisetzung in der Erbbegräbnishöhle seiner Ahnen gemeint sei[5], denn dann hätte man diese Redensart überhaupt nicht von Abraham oder Ahron gebrauchen können, da beide gar nicht in ihrem Heimatlande begraben worden sind und somit ihre Ruhestätte weder bei ihrem „Volke" noch bei ihren „Ahnen" gefunden haben. Zunächst weilt nach dem Tode des Menschen die Seele (נפש מת) eine Zeitlang bei der Leiche, sie übt die verunreinigende Wirkung aus (Nu. 6, 6; 21, 11; 19, 13; 9, 6f.; 21, 1; 5, 2; 9, 10; Hag. 2, 13)[6]. Die Infektion, die von ihr ausgeht, heißt „Unreinheit der Seele" (Lev. 22, 4). Die Šeōl, die Unterwelt, in die die Seele hinabgeht, ist durch ein gewaltiges Wasser von der Erde getrennt[7]; dort weilen die „Väter", wie

---

[1]) Th. Koch, Zum Animismus der südamerikanischen Indianer, Leiden 1907, 7; Robertson u. J. Fraser, Erromanga 1902, 389.
[2]) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 23.
[3]) יצא נפש Gen. 35, 18, im Talmud: יצתא נשמה (Šabbāt 88b).
[4]) 4. M. 20, 24. 26; vgl. auch 2. Kön. 22, 20.
[5]) Dieses nimmt z. B. B. Stade, Bibl. Theol. des A. T. I 1905, 184f. an. Über den sehnlichen Wunsch des Israeliten, im Erbbegräbnis bestattet zu sein, vgl. P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. 1909, 103ff.
[6]) Vgl. S. 33 A. 3. [7]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 365 A. 3.

sich die alten Inder und Israeliten ausdrücken. Dorthin gelangen die Seelen der Toten, wo sie ihre längst verstorbenen Verwandten wiederfinden.

§ 82. Nur vereinzelte gottbegnadete Personen kommen in leiblicher Gestalt in den Himmel. Gemäß dem urisraelitischen Volksglauben kommen nur vereinzelte gottbegnadete Personen in leiblicher Gestalt in den Himmel wie Henoch (1. M. 5, 24, Ap. Henoch c. 71) und Elias (2. K. 2, 11 ff.)[1]. Diese Anschauung, daß ein Gott seinen sterblichen Schützling durch die Luft davon führen und für immer zu sich nehmen könne, findet sich auch bei den Indern, Persern, Babyloniern und Griechen. So läßt der indische Gott Varuṇa den weisen Sänger Vasiṣṭha sein himmlisches Fahrzeug besteigen[2], ebenso fährt Satyavatī bei lebendigem Leibe gen Himmel[3]. Ein Götterbote (Devadūtaka) entführt den Mudgala auf einem Wagen zum Himmel[4], und in Firdūsis Šāhnāmeh fährt Kai Xosrū gen Himmel[5]. Im babylonischen Mythus wird Hasisadra an das Ende der Ströme zu den Göttern entführt[6]. Die griechischen Götter haben den Ganymed in den Olymp entrückt. Ebenso wird Menelaos nach der homerischen Schilderung von den Göttern in die elysischen Gefilde versetzt[7]. „Parmenides fährt wie die Menschenseele im platonischen Phaidros, und auch Mithras fährt hinauf. Der römische Kaiser fährt gelegentlich auf dem Wagen des Sol gen Himmel[8].“

§ 83. Die Sternenwelt als Aufenthaltsort der Seelen der Frommen. Bereits bei den Primitiven läßt sich die Anschauung nachweisen, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode in die Himmelswelt, gewöhnlich in die Sternenwelt gelangen, ja sogar selbst zu leuchtenden Sternen werden, die ihren lebenden Nachkommen hilfreich sind. Gemäß den Veden wohnen die Seligen, die „Väter“ (Pitaras), im dritten Himmel, wo sie einen leuchtenden Körper erhalten[9]. Die unverheirateten Frommen sieht man als Lichter am ersten Himmel[10]; in die Sternenwelt, die den mittleren Himmel bildet[11], kommen die Seelen derjenigen, die viele gute Werke verrichtet haben. So werden diejenigen, die im Leben viele Opfer darbringen, nach ihrem Dahinscheiden zu Gestirnen[12]. „Die Sterne sind die Lichter der Gutestuenden, die in die Himmelswelt gelangt sind“, heißt es Śatapatha Brāhmaṇa VI 5, 4, 8. Ebenso nennt Taitt. Saṃh. V 4, 1, 3 die Sterne „die Lichter der Guten“. „Dort oben werden die Geister derer,

---

1) Spät ist die Legende, daß Esra gleichfalls mit lebendem Körper in den Himmel gekommen ist (4. Esr. 14, 9, 49). 2) Ṛgveda VII 88, 4.

3) Rāmāyaṇa 1, 34. 4) Mahābhārata III 260, 30.

5) Edition Mohl IV 265 ff. Nach Dio Chrysostomus (ed. Dindorf) II 60 f. wird auch Zarathuštra der Erde entrückt.

6) Vgl. P. Haupt, Der keilinschriftliche Sintflutbericht, Leipzig 1881, 17 f.

7) Odyss. IV 563 ff.

8) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903, 183, O. Weinreich, Archiv XVIII (1915) S. 35.

9) RV. IX 113, 9; X 14, 1, 8; 56, 1; AV. XVIII 3, 7. 58. Nach RV. I 154, 6 weilen die verstorbenen Frommen im Himmel neben Viṣṇu.

10) AV. XVIII 2, 47. 11) AV. XVIII 2, 48.

12) Maitrāyaṇī Saṃh. I 8, 6.

die Gutes getan haben, leuchtend erblickt[1])." Im Mahābhārata[2]) ist die Sternenwelt der Aufenthaltsort für die Pitaras, ja die Sterne werden mit den einzelnen Seligen identifiziert; sie helfen den lebenden Gläubigen in der Schlacht[3]). Die Zarathuštra-Religion kennt für die Seligen gleichfalls drei Himmel, über denen noch ein vierter, nämlich die Wohnung des Ahuramazda, Garōtmān, sich befindet. Der erste Himmel, Humata, ist die Sternenwelt, der zweite, Hūxta, ist die Mondwelt, der dritte Himmel, Huvaršta, ist die Sonne[4]). Yasna 36, 2 bezeichnet daher die Sonne als den höchsten Himmel. Gemäß der älteren Anschauung geht die Seele des Frommen nach dem Tode in das nächste Feuer, von wo sie in die Sternenwelt, dann in die Mondwelt und schließlich in die Sonnenwelt steigt, wo sie verbleibt[5]). Nach mittelpersischer Vorstellung erlangt der Selige je nach dem Grade seiner Frömmigkeit den einen oder anderen Himmel. In der Sternenwelt leuchten die Seligen wie die Sterne: „Und ich sah jene frommen Seelen, deren Licht ständig zunahm wie ein lichter Stern, und deren Thron und Sitz war unter dem Lichte glänzend und voll von Glorienschein[6])." Die in der Mondwelt befindlichen Seelen strahlen wie der Mond, während die in der Sonnenwelt weilenden Seligen wie die Sonne glänzen[7]). Diese in den drei Himmelswelten wohnenden Seligen erweisen sich den lebenden Gläubigen als hilfreiche Geister[8]). Nach dem Erscheinen des Heilands (Saōšyant) werden sich bei der Welterneuerung die obersten Himmelswelten zur Sternenwelt herabsenken, während die Erde zur Sternenwelt emporsteigt, so daß dann die Sternenwelt der dauernde Aufenthalt aller Gläubigen nach der Auferstehung sein wird[9]). Die Seelen der Frommen werden ebenfalls als Sterne gedacht bei den Griechen, den Eingeborenen Polynesiens und Amerikas[10]).

Diese Vorstellung, daß die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in die Sternenwelt aufsteigen und zu Sternen werden, ist auch in dem urisraelitischen Glauben vorhanden gewesen. So heißt es im Deborah-Lied (Ri. 5, 20): „Vom Himmel herab stritt man für uns; die Sterne stritten von ihren Bahnen gegen Sisera." Ähnlich stehen in der altindischen Religion

---

1) Āpastamba Dharmasūtra II 9, 24, 13.

2) I 210, 36; III 42, 32ff.; XII 271, 25; XIV 17, 38f.

3) V 182, 14f.; VI 119, 97. Der alte Inder betete daher vor der Schlacht „zu den lanzenbewährten, pfeilgewaltigen Vätern, den Bezwingern feindlicher Scharen" (H. Oldenberg, Rel. d. Veda 567). Ähnlich glaubten die Hellenen, daß die Heroen in den großen Freiheitskämpfen, besonders in den Schlachten von Marathon und Salamis in den vordersten Reihen mitgekämpft haben (E. Rohde, Psyche I² 195f., Pausanias I 4).

4) Ardā Vir. c. 7–10; 17, 27; Mēn i xrat 7, 9–12, vgl. Yasna 1, 16; 4, 21; 7, 18; Hāδōxt N. 2, 15.

5) Šāyast 12, 5, Saddar c. 87, Vend. 7, 52, Bund. 30, 6.

6) Ardā Vir. 7, 2f. 7) Ardā Vir. c. 8–9, vgl. auch Dādistān c. 34, 3.

8) Bund. 4, 4. 9) Dinkerd IX 28, 3.

10) A. Dieterich, Nekyia S. 24, P. Capelle, De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus (Diss.), Halle 1917; Tylor, Primitive Culture⁵ II 69f., Mac Culloch, Encycl. of Religion and Ethics II 681f., 686, W. Powell, Wanderings in a wild country 1884, 171 (für Neu-Britannien).

die Sterne, welche die „Väter" sind, den Gläubigen im Kampfe bei. Eine rudimentäre Spur dieser Anschauung in Israel liegt ferner in dem Vergleiche der Seligen mit helleuchtenden Sternen. Gemäß Dan. 12, 3 werden die Seligen in der messianischen Zeit leuchten wie der Glanz des Himmels, „die, welche viele zur Tugend angeleitet, wie die Sterne für immer und ewig[1])". Persischer Einfluß scheint in Ass. Mos. 10, 9 und 1. Kor. 15, 41 f. vorzuliegen. Erstere Stelle lautet: „Und Gott wird Israel erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Orte ihrer Wohnung." Letztere Stelle unterscheidet ähnlich dem Parsismus Selige, die je nach ihren Verdiensten der Sonne, dem Monde oder den Sternen gleichen werden[2]). Ebenso scheint die Anschauung des Clemens Alex. (Stromata V 14, 103), daß die Seelen der Frommen auf der Fixsternensphäre versammelt werden, ihren Ursprung im Parsismus zu haben.

§ 84. Leichenverbrennung. Auf die Vorstellung, daß die Seelen der Gläubigen die Himmelswelt zum Aufenthalt haben, scheint die Leichenverbrennung zurückzugehen. So fliegt nach altindischem Glauben bei der Leichenkremation die Seele ins Feuer und steigt mit dem Rauche zur Himmelswelt[3]). Ebenso geht nach dem Parsismus die Seele ins Feuer und von da in die Sternenwelt[4]). Überlebsel ehemaliger Leichenverbrennung finden wir auch bei den Israeliten (vgl. 1. Sam. 31, 12)[5]). Noch längst, nachdem die Beerdigung in Israel ein heiliger Brauch[6]) geworden war, wurden beim Begräbnis von Königen und Fürsten alle deren Gebrauchsgegenstände auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Dieses war noch im 1. Jhdt. n. Chr. üblich[7]). Auch in altgriechischer Zeit wurde mit der Leiche des Helden zugleich seine Habe verbrannt[8]). Die Leichenverbrennung beruht also auf der Vorstellung von einer Hauchseele, die nach dem Tode zu den himmlischen Regionen steigt. Verwandt mit diesem Gedanken ist die babylonische Anschauung, daß ein Dämon im Rauche zum Himmel aufsteigen könne. „Die Kopfkrankheit möge wie der Rauch von einer Ansiedlung zum Himmel emporsteigen", heißt es in einer Beschwörungsformel

---

[1]) Vgl. auch Henoch 104, 2; 4. Esr. 7, 97; Baruchapok. 51, 10; Matth. 13, 43.

[2]) Vgl. auch den Ausspruch des Simeon Ben Jochai (um 100 n. Chr.): „In der zukünftigen Welt wird es 7 Klassen von Seligen geben: Die 1. Klasse gleicht der Sonne, die 2. dem Monde, die 3. dem Firmament, die 4. den Sternen, die 5. den Blitzen, die 6. den Rosen, die 7. dem Leuchter im jerusalemischen Tempel" (Sifrē 5. M. § 10, Wajjiqrā R. P. 30).

[3]) Āśvalāyana Gr. IV 4, 7 f.; vgl. RV. X 56.

[4]) Siehe oben. Nach Bund. 30, 6 geht das Leben nach dem Tode ins Feuer ein. Auch nach dem Glauben der Balinesen wird die Seele des Verstorbenen mit den Flammen und dem Rauche des Scheiterhaufens in den Himmel emporgetragen (Karl With, Kölnische Volkszeitung 1920, Nr. 281).

[5]) In Gezer (Palästina) ist für die vorisraelitische Zeit Leichenverbrennung durch die Funde wahrscheinlich gemacht (J. Benzinger, Hebr. Archäologie[2] 127).

[6]) Vgl. Sanh. 46 b.

[7]) Jer. 34, 5; 2. Chr. 16, 14; 21, 19; Tosiftā Šabbāt VII 18, vgl. Tōs. Sanh. 4, 3; Josephus, Ant. 15, 3, 4.

[8]) E. Rohde, Psyche I[4] 24. Dieser Brauch herrschte bei vielen Primitiven vgl. z. B. G. Ch. Musters, At Home with the Patagonians[2] 1873, 187.

(Jastrow, Rel. Babyl. u. Assyr. I, 346). Bereits S. Müller, Nord. Altertumskunde I, 371 und A. Mau in Pauly-Wissowa, Realencycl. III, Sp. 339, vermuten, daß durch die Leichenverbrennung der Aufstieg der Seele ins Jenseits erleichtert werden solle. Wäre durch die Verbrennung nur die Vertreibung oder endgültige Vernichtung der Totenseele beabsichtigt, dann hätten die Beigaben, die mitverbrannt wurden, wie Gattin, Knechte, Vieh und sonstige Habe, keinen Sinn[1]). Allerdings glaubten einzelne Völker, wie die Germanen, durch die Leichenverbrennung zugleich eine vollständige Bannung der Totenseele zu erzielen. In folgendem germanischen Volksglauben gelangt diese Anschauung zum Ausdruck: „Liegt ein Toter ... nicht ruhig im Grabe, so muß der Leichnam mit einem Pfahle durchbohrt, der Kopf abgestoßen oder der ganze Leib verbrannt werden" (Golther, Germ. Mythol. S. 91).

Die urarische Bestattungsweise war die Leichenverbrennung, worauf auch der altiranische Ausdruck für den Leichenbestattungsort, daχma, hinweist. Dieses Wort ist abgeleitet von W. dag- (ar. dagh) 'verbrennen' und heißt also ursprünglich 'Verbrennungsstätte'. Da aber gemäß der Zarathuštra-Religion Feuer, Erde und Wasser nicht durch einen Leichnam verunreinigt werden dürfen, war sowohl die Beerdigung als auch die Leichenverbrennung strengstens untersagt. Aber auch Bäume dürfen nicht verunreinigt werden, weil man ja deren Holz zum Brennen gebraucht. Die Seele kann nach dem Tode des Menschen der urarischen Glaubensvorstellung gemäß nur mittels des Feuers zur Sonnenwelt aufsteigen. Daher gebot die Zarathuštra-Religion, den Leichnam dem himmlischen Feuer, den Strahlen der Sonne auszusetzen. Er wurde zu diesem Zwecke auf eine felsige Anhöhe oder auf das offene flache Dach eines eigens dazu erbauten Turmes gelegt und den Leichen fressenden Tieren überlassen. Damit diese aber nicht Leichenstücke zur Erde, zum Wasser oder zu den Bäumen hinschleppen könnten, mußten die Füße und Haare des Leichnams mittels Eisen, Steinen oder Lehmstücken am Boden befestigt werden (Vd. 6, 45ff.; VIII 10). Die Knochen eines verwesten Leichnams wurden später in einem hügelartigen Grabgewölbe, das höher als der Hund, Fuchs oder Wolf sein mußte, niedergelegt. Da aber die Knochen mit der Erde nicht unmittelbar in Berührung kommen durften, pflegte man als Unterlage Steine, Mörtel oder einen Teppich zu nehmen[2]). Falsch ist daher die Notiz des Rufinus Clement. 4, 29, daß Zarathuštras Leichnam verbrannt worden wäre: „Zoroastris busti eineres, tamquam fulminei ignis reliquias colligentes ... deferunt ad Persas.

§ 85. Die mit einem Todesfall zusammenhängenden Bräuche. Totenbeschwörung. Die mit einem Todesfall zusammenhängenden Sitten und Gebräuche, die wir aus dem A. T. erfahren und die zum Teil mit denen der alten Perser übereinstimmen, beweisen ebenfalls den Glauben an

[1]) Daß die Leichenverbrennung nur zum Zwecke der endgiltigen Verscheuchung der Seele geschah, nehmen fälschlich an Rohde, Psyche 26ff., R. Much, Anz. f. d. d. Altert. 28, 316ff., R. H. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 19. 87 und K. Helm, Altgerm. Religionsgesch. I 1913, 151. [2]) Scheftelowitz, ZDMG. 59, 784.

das Fortleben der Seele. Da der Primitive annahm, daß vielfach der Tod eines Menschen durch feindlichen Zauber hervorgerufen sei[1]), wollte der Leidtragende bei der erzürnten Seele nicht den Verdacht, den betreffenden Todesfall verursacht zu haben, erwecken, damit er nicht von ihr heimgesucht werde. Um sie daher versöhnlich und milde zu stimmen, erhob er als äußeres Zeichen des tiefen Schmerzes ein lautes Wehklagen, das noch durch besondere, professionelle „Klagefrauen" verstärkt wurde (Jer. 9, 16)[2]); er machte sich außerdem blutige Einschnitte in seinem Körper (Jer. 16, 6; 41, 5; Micha 1, 16)[3]). Hieronymus zu Jer. 16, 6 erwähnt, daß noch zu seiner Zeit einzelne palästinensische Juden bei einem Trauerfall sich die Arme einritzten. Durch ein mitleiderregendes Äußeres suchte man sich der Seele gegenüber zu demütigen, indem man sich die Kleider zerriß (Gen. 37, 34, 2. Sam. 3, 31)[4]), den Kopf mit Asche bestreute (Micha 1, 10), barfuß ging (Ez. 24, 17, Semāḥōt 2, 1, Berēšit Rabbā Par. 100)[5]) und sich ein

[1]) Vgl. z. B. J. J. Monteiro, Angola I 1875, 248f. Rab und Ḥijjā der Ältere meinen, „von 100 Menschen sterben 99 an den Folgen des 'bösen Blicks' und nur einer durch den Himmel" (vgl. L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen 153).

[2]) Professionelle „Klageweiber" existieren auch in Malabar (E. Thurston, Ethnographic Notes in Southern India 162), Burma (Nisbet, Burma II 218), Ozeanien (R. Neuhauß, Deutsch-Neuguinea III 81, F. Coombe, Islands of Enchantment, London 1911, 77, Rep. of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits VI 130), Westafrika (R. H. Nassau, Fetichism in West Africa 1904, 218), bei den Indianern (Preuß, Globus 70, 365f.), Chewsuren, Abchasen, Bulgaren, Siebenbürgern, Litauern, Letten, Russen und in einzelnen deutschen Gegenden wie in Baden und Gera (P. Sartori, Sitte und Brauch I 138, Ztschr. f. vgl. Sprachf. 44, 360ff., Globus 50, 139; 29, 125). Dagegen wird bei den Dayaks die Totenklage durch professionelle Männer ausgeübt (Gomes, Seventeen years among the Sea Dyaks 1911, 134f.). Klageweiber u. -männer gab es auch im alten Indien (A. V. VIII 1, 19; XI 2, 11).

[3]) Daß man sich nur um der Totenseele willen die Einschnitte machte, wird ausdrücklich Lev. 19, 28 (שׂרט לנפשׁ) hervorgehoben. Dieses war auch üblich bei den Philistern (Jer. 47, 5), Babyloniern, Armeniern (Xenophon, Kyrop. 3, 1, 13; 3, 3, 67), Skythen (Her. 4, 71), Römern (Quintil., Decl. 10, 8; das Zwölftafelgesetz verbietet dieses für die Weiber, Cicero, De legibus II 23), Griechen (Rohde, Psyche I² 221), in Arabien (Wellhausen, Skizzen III 160), Tunesien, Abessinien (A. Featherman, a. a. O. V 1881, 530, 620), bei den Türken (Z. D. P. V. XVIII 96), Koreanern (Sieroszewski, Korea 112), Buschmännern (Burchell, Reisen in das Innere von Südafrika II 78), auf Manahiki (Polynesien) und Samoa (G. Turner, Samoa 1884, 277; ders., Nineteen Years in Polynesia 1861, 227; J. B. Stair, Old-Samoa 1897, 182), Australien, Neuseeland (Spencer und Gillen, Across Australia II 1912, 427; J. S. Polack, Manners and customs of the New Zealanders I 62. 161) und bei den Indianern (Featherman a. a. O. III 267, Wißler in Anthrop. Papers of the Americ. Mus. of Nat. History 1912 Vol. VII 31. 287; Felix de Azara Voyage dans l'Amérique méridional II 25ff., C. Hill-Tout, British North America I 1907, 193, Anthropos 1911, 709, K. Th. Preuß, Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika, in Bastian-Festschrift S. 295, Globus 70, 342). Über diesen Brauch vgl. ferner E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 177ff., Frazer, Golden Bough³ 1911, I 90f. [4]) Or. Lit. Zeit. 1917, 316.

[5]) Bei den Papuas sucht sich aus demselben Grund der Leidtragende zu beschmutzen (Arch. f. R. W. 4, 345). So versteht man, daß hebr. קדר 'schmutzig sein' auch die Bedeutung erlangt hat 'trauern um einen Toten' (Jer. 8, 21). Auch zum Trauerritus der Römer und Blackfeet-Indianer gehörte die Nacktheit der Füße (E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 110, Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. 911ff., W. Mc'clintock, The old North Trail, London 1910, 150f.

dunkles härenes Gewand anzog (Jer. 48, 37)[1]). Anderseits war man bestrebt, sich zu entstellen, um sich ihr unkenntlich zu machen[2]). Aus diesem Grunde verhüllte man sich den Bart (Ez. 24, 17) oder rasierte sich vollständig Kopf und Gesicht (Jes. 22, 12; Jer. 16, 6; Ez. 27, 3; Jes. 15, 2; Jer. 41, 5; 48, 37; Micha 1, 16)[3]). Natürlich war in der Zeit, als Leviticus und Deut. verfaßt wurden, bereits der ursprüngliche Sinn der meisten Trauergebräuche verloren gegangen, so daß nur noch diejenigen Totengebräuche verboten wurden, welche die Abwehr der Seele bezweckten oder mit der Seelenverehrung in offenbarem Zusammenhang standen, da das Alte Testament den Animismus zu bekämpfen suchte. So ist es untersagt, seinem Körper blutige Einschnitte beizubringen (Lev. 19, 28, Deut. 14, 1), sein Haupt und Gesicht glatt zu rasieren (Lev. 21, 5, Deut. 14, 1)[4]) und Opfergaben an den Toten zu entrichten (Deut. 26, 14). Viele dieser Trauerbräuche sind auch von den Persern geübt worden. So haben sie ihre Kleider zerrissen[5]), ihre Haare geschoren[6]) und ihr Antlitz verhüllt[7]).

[1]) Vgl. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels S. 80, C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 139. Das Trauerkleid war schwarz. Jalquṭ zu Jer. § 293, Midr. Jelamdēnu, Haazinu § 8. Ascheri zu Mōēd Qāṭān § 95, Jes. 50, 3, S. Krauß, Talm. Arch. II 71.

[2]) In Japan sucht man sich den bösen Geistern, von denen man heimgesucht wird, durch Namensänderung oder durch Wechsel der Kleidung unkenntlich zu machen (ten Kate, Globus 90, 113). Auf denselben Gedanken, sich den Dämonen zu entziehen, geht der jüdische Volksbrauch zurück, sich durch Änderung des Namens oder des Ortes einem bevorstehenden Unglück zu entziehen (Rōšhaššānāh 166, Jer. Sanh. c. 10, Tanḥumā zu 1. M. 8, 13, Kōhelet Rabbā c. 5, 6).

[3]) In späterer Zeit hat man sich als Zeichen der Trauer um einen Toten die Haare ausgerauft (Jebāmōt 116b, Nedārim 50b). Die Sitte, sich Kopf und Gesicht bei einem Todesfall kahl zu rasieren, ist weit verbreitet, so in Indien (Crook, Natives of Northern India 217, Dubois a. a. O. 490, Featherman a. a. O. IV 1891), bei den Akikuyus (Routledge, Akikuyu 1910, 172), Siamesen (E. Young, Kingdom of the yellow Robe 242), in Surinam (Int. Arch. f. Ethn. XIX 15), den Negern Afrikas (Steinmetz, Rechtsverhältnisse 234, Ellis, Tshi speaking peoples 241, E. Nigman, Wahehe 1908, 37, J. A. Skertchly, Dahomey 1874, 502, H. Klose, Togo 1899, 274, Globus 81, 190, A. Seidel, Sitten uud Gebräuche des Bakwirivolkes 1902, 14. Die Suk schneiden sich nur an den Schläfen die Haare, K. W H. Beech, Suk 1911, 22), Indianern (Featherman a. a. O. III 456, Mc'clintock a. a. O. 150f., Goddard, Life and Culture of the Hupa 1903, 73, K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 1894, 339), in Ozeanien und Australien (Featherman a. a. O. II 1887, 74. 157. 247, Spencer und Gillen a. a. O. II 1912, 429, C. Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln 1903, 105, C. B. Kloß, In the Andamans and Nicobars 1903, 305, F. Coombe, Islands of Enchantment 1911, 160, Globus 97, 57). Die Beduinen schneiden sich nur die Haarlocken ab (A. Featherman a. a. O. V 382). Herodot IX 24 berichtet von den Persern, daß sie aus Trauer um ihren bei Platää gefallenen Feldherrn Masistios sich und ihren Zugtieren die Haare abschoren. Als Zeichen der Trauer schoren sich auch die Griechen das Haupthaar; sie faßten aber diesen Brauch bereits als Haaropfer für den Toten auf, vgl. Ilias 23, 134ff., ferner Wilken, Über das Haaropfer (Revue Coloniale Internationale 1886), Samter a. a. O. 179ff.

[4]) Trotzdem hatte sich dieser Brauch noch lange im Volke erhalten (vgl. Jer. 41, 5). Sogar Tosiftā Sabbāt 6, 1 bekämpft ihn noch: „Es ist ein abergläubischer Brauch, sich das Haar am Vorderhaupt abzuscheren."

[5]) Herod. III 66, VIII 99, Curtius Ruf. Hist. Alex. X 5, 19.

[6]) Herod. IX 24, Curtius Ruf. Hist. Alex. X 5, 17.

[7]) Curtius Ruf. Hist. Alex. X 5, 24; Est. 6, 12.

Sonstige Totenriten, deren ursprüngliche Bedeutung bereits vergessen war, und die nur noch als äußeres Zeichen der Trauer angesehen worden sind, blieben im A. T. bestehen. Ein verblaßter Rest des verschollenen Seelenkultes, der in der Religionsstufe Israels, als es noch dem Polytheismus huldigte, heimisch war, ist das bei den Israeliten noch lange übliche Leichenmahl [1]), das die offizielle Religion vergeblich zu verbieten suchte (Deut. 26, 14, Hos. 9, 4). Es war eine Mahlzeit für die überlebenden Angehörigen, im Hause des Toten ausgerichtet, wobei gemäß den primitiven Religionsvorstellungen die Seele des Verstorbenen zugegen war, der man einzelne Bissen auf die Erde unter dem Tisch hinwarf [2]). Im Judentum hatte das Leichenmahl eine andere Bedeutung erhalten, es diente zur Tröstung der Leidtragenden [3]). Josephus, Bell. Jud. II 1 erwähnt diesen bei den Juden üblichen Leichenschmaus und bemerkt, daß infolge dieser Sitte viele Juden verarmen, „denn man ist fast genötigt, die Leidtragenden zu bewirten, weil die Unterlassung als Mangel an Pietät gedeutet wird.“ Nach dem Glauben der Primitiven lebt die Seele des Toten dauernd oder eine Zeitlang im Grabe neben den Totengebeinen [4]), weshalb man dem Toten nicht nur Speisen, sondern auch Gefäße mitgab. Wenn zwar die israelitische Religion die Totenspeisung beseitigt hat, so duldete sie, wie die Funde von der altkananitischen bis zur spätisraelitischen Zeit gezeigt haben, daß man den Toten Tongefäße mit ins Grab gab: Lampen, Schalen, Krüge [5]). Diesen uralten Brauch suchten die Gesetzeslehrer abzuschaffen. In Sanhedrin 48a und Semāḥōt P. 9 heißt es, daß man die Leidtragenden möglichst davon zurückhalten solle, dieses zu tun.

Da der Primitive sich eine Substanz ohne körperliche Form nicht

---

1) Ketubōt 8b, Tobit 4, 17. Die Karäer in Halicz (Galizien) halten noch heute auf dem Friedhofe das Totenmahl ab, indem den Trauergästen ein eigenartiges Gebäck und Branntwein gereicht wird.

2) Vgl. A. Freybe, Das alte deutsche Leichenmahl 1909, Rohde, Psyche I⁴ 25, 231ff., Cicero, De legibus II 24—25, K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altert. 1910, 56f., Caland, Arch. f. R. W. XVII 489f. (bei den Litauern), Globus 22, 239, O. Schrader, Reallexikon S. 21, Dubois a. a. O. 496f. (Indien), Bastian in Ethnol. Notizbl. III Heft 1, 170 (Esten), Globus 50, 142 (Russen), F. v. Schwarz, Turkestan 1900, 307, Th. Lyall, Mikirs 1908, 40 (Assam); bei den Negern Afrikas (Featherman a. a. O. V 263, Nigman a. a. O. 39, Paulitschke, Sudan 1885, 251), Melanesiern (Codrington, Melanesians 280), Tena-Indianern (Anthropos 1911, 708).

3) Jer. 16, 7 Pesiqtā Rabbāti ed. Friedmann, Wien 1880, 138b.

4) So hält sich die Seele im Grabe auf nach dem Glauben der Eingeborenen von Madagaskar (J. Sibree, Madagaskar 1870, 244).

5) J. Benzinger, Hebr. Archäologie² 1907, 128. Der Wunsch, einen Sohn zu hinterlassen (vgl. 1. S. 1, 11; 2. Kö. 4, 14f.) geht auf die primitive Anschauung zurück, daß nur dieser für die Pflege der Seele des verstorbenen Vaters hinreichend sorgen könne (vgl. E. Rohde, Psyche I⁴ 231f.). Nicht nur den alten Persern, sondern auch den Indern, Chinesen, alten Ägyptern und Babyloniern erscheint es als das größte Unglück, wenn man keine männlichen Kinder hat, die später nach dem Tode des Vaters den Seelenkult versehen können (J. Lippert, Seelenkult S. 19, W. M. Müller in Benzinger, Hebr. Arch.² 446, Ebd. Schrader, Keilinschriften u. d. A. T. 1902, 638 A.). So heißt es Bṛhad Ār. Up. I 5, 17: „Wenn vom Vater etwas Sündhaftes begangen worden ist, so wird sein Sohn dieses alles sühnen; durch den Sohn besteht er fort in dieser Welt.“ Ait. Brāhm. VII 13 sagt: „Wenn der Vater das Antlitz des ge-

vorstellen konnte, glaubte er, daß die Seele des Toten in körperlichem Zustande, mit einer Kleidung versehen, fortlebe[1]). Im Altertum pflegte daher der Jude den Leichnam mit neuen kostbaren Gewändern zu bestatten. Erst R. Gamaliel II. hatte um 100 n. Chr. diese luxuriöse Bestattungsart abgeschafft und angeordnet, einen Toten nur in einfachen, weißen Leinengewändern zu begraben[2]). Bei den Parsen ist es üblich, das dem Toten geweihte Kleid einem Priester auszuhändigen[3]). Diese Sitte, die Leiche in neuen Gewändern zu bestatten, herrscht z. B. bei den alten Indern und den heutigen indischen Völkern[4]), den Dajaks auf Borneo[5]), in Turkestan[6]), Korea[7]), bei den Wotiäken und Chewsuren[8]), Yorubas (Afrika)[9]), Tena-Indianern[10]), Papuas[11]), den Eingeborenen der Shortland-Inseln[12]), Griechen[13]) und alten Germanen[14]).

Mit der Seele eines längst Verstorbenen vermag nach dem Glauben der Primitiven der Totenbeschwörer immer wieder Beziehungen anzuknüpfen. Diese Vorstellung ist ebenfalls im A. T. zu belegen[15]). So läßt Saul durch eine Totenbeschwörerin den verstorbenen Samuel heraufbeschwören. Er erscheint ihr als Schattenbild in seiner menschlichen Gestalt, mit einem Mantel bekleidet (1. Sam. c. 28). „Wenn auch die Handlungsweise dieses Königs, nämlich die Befragung der Toten, in der Tōrā verboten ist, so beweist sie doch, daß die Leute in den Tagen der Propheten glaubten, die Seele lebe

borenen lebenden Sohnes erblickt, so gelangt er zur Unsterblichkeit ... Die Gattin ist eine Freundin, eine Tochter ist Elend, Glanz im höchsten Himmel ist ein Sohn."

1) Vgl. Crawley, Encycl. of Religion and Ethics V 51 ff. Bei den Germanen tragen die Seligen im Jenseits Kleider und essen und trinken dort (Vafþrúnismol Str. 40–41, Gilfaginning c. 38f).

2) Tosiftā Niddā 9, 17, Ketubōt 8b, vgl. auch Jer. Killājim IX 32b. Nach R. Pāpā pflegt man den Toten mit einem minderwertigen Hanfgewand zu bekleiden (Ket. 8b), Jelamdēnu u. Tanḥumā P. Wajjeḥi, Matth. 27, 59. Seit dem 1. Jhdt. n. Chr. waren die weißen Totenkleider ein symbolisches Zeichen dafür, daß der Tote in festlichem Gewande zum himmlischen Seligenmahle schreitet (Midr. zuṭṭā ed. Buber zu Kōh. 9, 8, Jalquṭ Kōh. u. Kōh. R. zu 9, 8). Ähnlich meint Aristophanes Fr. 488, V. 6ff., daß die Leichen nur deshalb gesalbt und bekränzt werden, damit sie für das Seligenmahl, das ihnen bevorsteht, würdig geschmückt sind. Nach Apk. Joh. 15, 6 sind die Engel mit reiner, glänzender Leinwand bekleidet nach Art der israelitischen Priester, vgl. auch Mk. 16, 5, Act. 2, 10; 10, 30.

3) Saddar 87, 2ff., Yašt 13, 50.

4) Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche 1896, 16, H. Oldenberg, Religion des Veda 586; J. Butler, Travels in the Province of Assam 1855, 86f., J. Anderson, Report on the Expedition to Western Yunan, Calcutta 1871, 129, S. Endle, Kacharis 1911, 46, W. W. Hunter, Annals of rural Bengal[7], London 1897, 209, Anthropos 1909, IV 471.

5) H. Ling Roth a. a. O. I 138, Gomes, Seventeen years among the Sea Dyaks 1911, 134. 6) F. v. Schwarz a. a. O. 308. 7) Sieroszewski a. a. O. 113f.

8) M. Buch, Globus 40, 248; 76, 210.

9) A. B. Ellis, Yoruba speaking peoples 153.

10) Anthropos 1911, 707. 11) Kohler, Arch. f. R. W. 4, 343.

12) C. Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln 1903, 102.

13) E. Rohde, Psyche I[4] 219, Ilias XXIV 777f.

14) Gudrunarquida I 8.

15) Vgl. Deut. 18, 11; Lev. 20, 6; 19, 31; über die Totenbeschwörung vgl. P. Torge a. a. O. 66ff.

nach dem Untergange der Leiber fort[1])." Der Umstand, daß der biblische Bericht keinen Zweifel darüber erhebt, daß Saul wirklich den Geist Samuels vernommen habe, bezeugt, daß die Vorstellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode allgemein war. Von dem Toten heißt es Hiob 14, 21: „Nur seine Seele fühlt bei ihm Trauer."

§ 86. Die ältere Vorstellung, daß die Seele neben den Totengebeinen im Grabe weilt. Die Idee von dem Schicksal der Seele nach dem Tode ist im A. T. nicht einheitlich. Neben jüngeren Vorstellungen haben sich noch die älteren, aus primitiver Zeit herrührenden erhalten. Das starre regungslose Daliegen des Verstorbenen, das an einen festen Schlaf erinnert, führte zu der älteren Auffassung der Primitiven, daß der Tote in schlafartigem Zustande im Grabe forteristiere[2]). Aus der etwas jüngeren Auffassung der Primitiven, daß die Seele eine vom Körper gesonderte Substanz sei, die im Schlafe außerhalb des Körpers weilt, mußte sich der Gedanke entwickeln, daß infolge des dauernden Verlassens der Seele der Körper abstirbt. Die Seele, die allein weiterlebt, hat sich aber in das Seelenreich (Šeōl) begeben. Diese beiden Anschauungen der Primitiven lassen sich noch im israelitischen Glauben belegen. So herrschte die Sage, daß man am Grabe Rahels, so oft ihre Nachkommen in großer Bedrängnis sind, bitteres Weinen und Klagen hörte, denn Rahel weint um ihre Kinder (Jer. 31, 15). Diese Vorstellung war in der jüdischen Volksreligion noch in der Zeit vorhanden, wo bereits der Glaube an den Aufenthalt der Seele im Himmel oder in der Hölle feststand[3]). Der im Familiengrab Bestattete lebt mit den darin bereits vor ihm Begrabenen dort weiter (Šemōt Rabbā P. 31, 17). Berēšit Rabbā P. 82 heißt es: „Warum kam unser Stammvater Jakob auf den Gedanken, Rahel auf dem Wege nach Ephrat zu begraben? Er sah nämlich voraus, daß einst die aus Palästina verbannten Nachkommen auf dem Wege nach Babylon dort vorüberziehen würden. Deshalb begrub er sie dort, damit später Rahel für diese Ver-

[1]) Jehudā Hallēwi, Al-Chazarī, übers. von H. Hirschfeld, Breslau 1885, 48. Die biblische Metapher „Schlingen des Todes" geht auf die urisraelitische Vorstellung zurück, daß der Todesdämon die Seele mittels einer Schlinge einfängt und sie in das Totenreich zieht (vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 1912).

[2]) Daher haben sich in Griechenland an den Gräbern der Vorfahren mächtiger Familien die ersten Orakelstätten gebildet. Der Heros, „wenn auch tot und eine Mumie, wirkt und handelt immer noch, seine Psyche schwebt nahe der Leiche und dem Grabe" (Rohde, Psyche I⁴ 163). So wird auch im urisraelitischen Glauben der Tod als ein Schlafen aufgefaßt, Ps. 13, 4; Hi. 3, 13.

[3]) Hen. 91, 10; 92, 3; 100, 5; 4. Esr. 7, 32, Baruchap. 11, 4; 21, 24; 36, 10, Vita Adami 48, Talm. Makkōt 11b, Berāk. 18a. Nach Sōtā 34b betete der Jude an den Gräbern der Stammväter, sie möchten seine Fürsprecher bei Gott sein. Diese beiden zu gleicher Zeit vorhandenen, sich widersprechenden Vorstellungen einerseits von dem Aufenthalt der Seele im Grabe, anderseits von dem Eingehen der Seele in ein Jenseits finden sich bei vielen Völkern. „Sie entstehen aus dem Nebeneinanderbestehen von Vorstellungen verschiedener Kulturstufen über die so dunklen Gebiete. Eine naive Volkstheologie hilft sich wohl aus solchem Widerspruch, indem sie dem Menschen zwei Seelen zuschreibt, eine, die zum Hades geht, während die andere bei dem entseelten Leibe bleibt und die Opfer der Familie genießt (so nordamerikanische Indianer, Müller, Gesch. d. amerik. Urreligion 66, vgl. Tylor, Prim.

bannten Gott um Erbarmen anflehe." Nach Ēkā Rabbā und Jalquṭ Ēkā ruhen die Seelen der frommen Ahnen in schlafartigem Zustande in ihren Gräbern; sie werden aber durch das Flehen ihrer in Not geratenen Nachkommen am Grabe aus ihrer Ruhe herausgestört und suchen dann Gott auf, um Fürbitte für ihre bedrängten Nachkommen zu tun. Diese Anschauung kommt auch auf frühchristlichen Grabschriften zum Ausdruck. So heißt es auf einer Inschrift von Melos, daß der Engel (ἄγγελος) das Grab beschützt[1]). Der Engel ist aber die Psyche.

§ 87. Die jüngere Vorstellung, daß sämtliche Abgeschiedene an einem gemeinsamen Orte vereinigt sind. Nach einer anderen, im A. T. weit geläufigeren Vorstellung, die ebenfalls bei den Primitiven vorhanden ist, sind sämtliche Abgeschiedene an einem gemeinsamen Orte vereinigt, der, von der Erde durch ein gewaltiges Wasser getrennt, tief unter der Erde liegt, finster und durch Tore abgeschlossen ist[2]). Ursprünglich nahm man an, daß die Seele, sobald sie nach dem Tode in die Šeōl, Unterwelt, gelangt ist, nicht mehr in verkörperter Form im irdischen Leben wieder aufersteht[3]). Dort liegen die Abgeschiedenen im Halbschlummer (Hiob 14, 12, Dan. 12, 2; 13). Der körperliche Zustand, die Tracht und die äußere Stellung, die der Mensch vor seinem Tode hatte, sind bei den Seelen in der Unterwelt wiederzuerkennen. In der Šeōl ist der König an dem Diadem und seinem Throne, der Krieger an seinem Schwerte und der Prophet an seinem Mantel erkennbar[4]). Fährt ein gewaltiger Machthaber nach seinem Tode in die Unterwelt hinab, so werden hierdurch die Abgeschiedenen aus ihrer eintönigen Ruhe aufgestört, sie gehen ihm entgegen und stellen neugierig an den Ankömmling Fragen. Sie sind von den wichtigsten Ereignissen, die oben auf der Erde vor sich gehen, wohlunterrichtet[5]).

Cult. I 392). Diese Seelen sind Geschöpfe zweier in Wahrheit einander aufhebender Vorstellungskreise" (E. Rohde, Psyche I² 257 A.).

[1]) Achelis, Ztschr. Neutestl. Wiss. I 88ff.

[2]) Vgl. Ps. 88, 13, Kōh. 11, 8, Hiob 10, 21, Hen. 63, 6; 92, 5; 108, 14; 4. Esr. 7, 125, Ps. Sal. 14, 9; 15, 10ff.; Šemōt Rabbā P. 14, Wajjiqrā Rabbā P. 37, Jes. 38, 10, Ps. 9, 14; 107, 18, Hiob 38, 17. Ebenso hat die Hölle Tore ('Ērubin 19a). Auch bei den Persern, Indern, Griechen und Babyloniern liegt die Unterwelt in der Tiefe der Erde, die finster ist und Tore hat (Bund. I 4; III 27, Ardā Vir. c. 18 u. 54, Dādistān 33, 5, Dink. IX 20, 2f., Šāyast 13, 19, Vend. 5, 65; 19, 30, E. W. Hopkins, Epic Mythology 61, 87, Rāmāyaṇa IV 6, 25f., RV. VII 104, 3, Il. III 367, XIII 415, Ilias Schol. VIII 13, A. Dieterich, Nekyia 71, M. Jastrow, Rel. Babyl. u. Assyr. II 958). In der sogenannten Höllenfahrt der Ištar tritt Ištar durch 7 Tore in die Unterwelt ein, vgl. O. L. Z. XX 44. Auch im Buddhismus liegt die Hölle in der Tiefe der Erde (Nisbet, Burma II 115).

[3]) Vgl. 2. Sam. 12, 23; Hiob 7, 9f.; 10, 21; Jes. 38, 11, Wajjiqrā Rabbā P. 6, 6.

[4]) Ez. 32, 27, Jes. 14, 9, 1. Sam. 28, 14. Von dieser Anschauung ist noch der spätjüdische Volksglaube gefärbt. „In demselben körperlichen Zustand, wie der Mensch von hinnen scheidet, steht er in der messianischen Zeit wieder auf. Geht er blind von hinnen, so kommt er blind wieder, geht er taub oder stumm von hier fort, so kommt er einst taub oder stumm wieder, geht er bekleidet von hier fort, so kommt er einst bekleidet wieder. Hernach wird sie dann Gott heilen" (Berēšit Rabbā P. 45).

[5]) Jes. 14, 9—15, vgl. auch Ez. 32, 21ff.

In die Šeōl kommen alle Seelen ohne Unterschied[1]), wo die Frommen Ruhe, „Frieden" finden[2]), die Frevler und die Feinde Israels aber, denen dort ein schmachvoller Platz[3]) zugewiesen ist, keinen „Frieden" erlangen[4]). Darum rief man dem Toten bei der Bestattung zu: „Geh in Frieden[5])". Selbst wenn die Leiche unbestattet liegt, geht die Seele in die Unterwelt ein. So verkündet Samuels Schatten dem Saul: „Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir (in der Šeōl) sein" (1. S. 28, 19). In Wirklichkeit waren am anderen Tage die Leichname Sauls und seiner Söhne von den Philistern an der Stadtmauer aufgehängt. Das Eingehen in die Unterwelt ist also nicht von der Beerdigung abhängig gedacht, wie dieses z. B. die Griechen annahmen (Rohde, Psyche I² 26f., II 250 A.). „Obwohl Jakob davon überzeugt ist, daß sein Sohn Josef von wilden Tieren zerrissen und seine Überreste unbestattet geblieben sind, glaubt er ihn doch im Schattenreich wiederzufinden" (Torge a. a. O. 52). Die Stimme der Abgeschiedenen ist kraftlos, sie piepen wie die Vögel[6]). Die Toten, die im Halbschlummer liegen, können in solchem Zustande nicht Gott besingen, zumal da ihr Körper in Staub zerfallen ist und sie als kraftlose Schatten (רפאים) der Sangesstimme entbehren. Nur so sind die Stellen Jes. 38, 18; Psalm 6, 6; 115, 17; 30, 10 zu verstehen. Es wäre falsch, aus Phrasen wie: 'nicht die Toten loben Gott' zu folgern, daß die Seele des Frommen dasselbe traurige Geschick wie die des Frevlers teile. Denn gerade Ps. 115 und Jes. 38 sind erst in der nachexilischen Periode verfaßt worden[7]), in welcher der Auferstehungsgedanke im Judentum bereits feste Wurzeln gefaßt hatte[8]). Der Satz Jes. 38, 18: „Es harren nicht, die in die Gruft sinken, auf deine Treue", könnte sich auf die Sünder beziehen, denen dort keine Gelegenheit mehr zur Buße gegeben ist, wie Baruch 85, 12: „Dort (in der Šeōl) ist

---

[1]) Hiob 30, 23; 1. Sam. 28, 19.

[2]) Vgl. Gen. 15, 15, Jes. 57, 2, Baruch 11, 4; 4. Esr. 7, 95, 88ff. Auf die Vorstellung, daß dem verstorbenen Profet in der Unterwelt ein besseres Los zuteil wird als einem gewöhnlichen Sterblichen, gründet sich der sehnliche Wunsch, an der Seite eines hl. Mannes bestattet zu werden (vgl. 1. Kö. 13, 31). So hat auch im J. 1307 Süskind Wimpfen als Lohn dafür, daß er gegen Entrichtung einer hohen Summe die Bestattung des in der Gefangenschaft verstorbenen berühmten R. Meir Rothenburg zu Worms erwirkte, sich erbeten, neben ihm bestattet zu werden.

[3]) Den heidnischen frevelhaften Königen verkündet Ez. (28, 10; 31, 18; 32, 19. 21. 24ff.), daß sie zur Strafe den Tod der 'arēlim sterben und in der Šeōl neben den 'arēlim liegen werden. Hier kann ערל unmöglich 'unbeschnitten' bedeuten, denn das wäre doch für unbeschnittene Heiden selbstverständlich.

[4]) Hiob 34, 22, Ez. 32, 18ff., Jes. 14, 18f., 4. Esr. 7, 76ff., Hen. 103, 8, Ketubōt 104a, vgl. Jes. 48, 22; 57, 21. Die Seelen der Frommen sind nach dem Tode von den Seelen der Frevler getrennt (Jalqut Berēšit § 77).

[5]) Talm. Berākōt 64a, Mō'ēd qātān 29a, vgl. Sifrē P. Nāšā 6, 26.

[6]) Jes. 29, 4.

[7]) Vgl. F. Baethgen, Psalmen³ 1904, 345, Grimme, ZDMG. 1896, 581ff., Klostermann, Theol. Stud. u. Krit. 1884, 157ff.

[8]) Vgl. Ez. c. 37, Jes. 26, 19; 53, vgl. Duhm in s. Komm. zur Stelle; 1. S. 2, 6, Dan. 12, 2. 13. Bereits in Ps. 88, 11—14 schimmert die Hoffnung durch, daß Gott an den Toten seine Gerechtigkeit kundtun wird und er die 'Schatten' der Frommen wieder auferstehen lassen werde.

nicht wieder eine Gelegenheit für die Buße und nicht ein Ende für die Zeiten und nicht eine bestimmte Dauer für die Perioden und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit fürs Gebet und nicht eine Entsendung von Bitten und nicht Erlangung von Erkenntnis und nicht Hingabe von Liebe und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele und nicht Fürbitte für Vergehungen[1])." Ein ähnlicher Gedanke liegt in dem Ausspruche des R. Jaʿaqōb vor: „Besser ist eine Stunde in dieser Welt, in Buße und guten Taten zugebracht, als das ganze Leben in der zukünftigen Welt (weil Gott an der Buße und den guten Werken des Menschen Wohlgefallen hat); und besser ist eine Stunde der Annehmlichkeit in der zukünftigen Welt als das ganze Leben in dieser Welt" (Ābōt 4, 22, Wajjiqrā R. P. 3).

§ 88. Der Fromme ist auch in der Unterwelt von Gott nicht verlassen. Mit der Verinnerlichung des Glaubens an den einzigen Gott der absoluten Gerechtigkeit und Liebe ist die Vorstellung von der göttlichen Vergeltung nach dem Tode eng verknüpft. Wenn der Dichter in Ps. 39, 5—7 das Menschenleben als nichtig hinstellt, einem Schattenbild vergleichbar und des Menschen irdisches Schaffen und Streben als wertlos und dann in Vers 8 ausruft: „Und was soll ich erhoffen, o Herr? Mein Harren ist nur auf dich gerichtet!", so hofft er voll Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit „im Stillen auf ein Weiterleben nach dem Tode, auf ein besseres Dasein, ohne diese Hoffnung auf irgend welche Beweise oder Lehren begründen zu können und zu wollen" (Duhm zu Ps. 38, 8f.). Gottes Allmacht untersteht ja die Unterwelt (Jes. 7, 11). Auf diese Anschauung geht auch die Redewendung zurück: „Gott stürzt in die Šeōl und führt wieder herauf" (1. S. 2, 6, vgl. Ps. 30, 4). Das Eingehen der Seele in die Himmelswelt scheint in der älteren Zeit zunächst nur für die Profeten angenommen worden zu sein. „Nimm meine Seele", so fleht Elia, als er von Isebel verfolgt wird (1. K. 19, 4). Nur so ist es auch zu begreifen, daß sie um ihres Glaubens willen jederzeit bereit sind, in den Tod zu gehen (vgl. Jer. 11, 19. 21; 18, 18. 20; 26, 14). Nach Jer. 15, 1 tun die abgeschiedenen Geister Mose und Samuel für ihr Volk Fürbitte vor Gott[2]). Bei

[1]) Weil das Schicksal der Frommen in der Šeōl nicht als hoffnungslos aufgefaßt worden war, konnte sich noch in spätjüdischer Zeit der Glaube erhalten, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode dahin gelangen (Šemōt R. P. 3, 7).

[2]) Wenn Jeremia zur Zeit des schwersten nationalen Unglücks nach der Zerstörung von Jerusalem und der Vernichtung des Reiches Juda das in die babylonische Gefangenschaft geschleppte Volk mit den Worten tröstete: „Ja, es gibt noch eine Hoffnung für deine Zukunft, spricht der Herr, deine Kinder werden zurückkehren aus dem Lande der Feinde (31, 17). Ich will dich wieder aufbauen und du sollst aufgebaut werden, Jungfrau Israel" (31, 4 vgl. auch 30, 3. 18), so darf nicht daraus gefolgert werden: „Der Gesichtskreis des Jeremia ist ursprünglich ein vollkommen diesseitiger, das Individuum geht im Volke unter." Schwebt die Existenz der Nation in Gefahr, so tritt in diesem Moment das Leben des Individuums zurück. Dann hat nur die Erhaltung der Nation Wert und Bedeutung, zumal wenn sie die ihr von Gott zugewiesene Mission noch nicht erfüllt hat (Jer. 3, 17; 31, 33ff.; 33, 9). Ähnlich wurde während des Weltkrieges gepredigt, daß ewig und unvergänglich nur die Nation und die Glaubensgemeinschaft seien, während

der Entwicklung des ethischen Unsterblichkeitsglaubens hat die religiöse Reflexion eine große Rolle gespielt. Wer oft die Erfahrung gemacht hat, daß in den irdischen Geschicken der Menschen sich nicht die göttliche Gerechtigkeit offenbart, daß das Gute vielfach untergeht und das Böse triumphiert, daß Glück und Unglück nicht vom frommen Lebenswandel abhängt, und wer dennoch nicht an der himmlischen Gerechtigkeit zweifelte (vgl. Jer. 12, 1; Ps. 73; Hi. 21, 7ff.), „dem blieb kein anderer Ausweg als den Sprung in das Dunkle zu wagen, von dem Diesseits abzusehen und auf das unkontrollierbare Jenseits seine Erwartungen zu richten. Gott konnte unmöglich ungerecht sein, erfüllte das Erdenleben seine Versprechungen nicht, so erwartete man sie von dem Leben nach dem Tode, worauf man hier vergeblich gehofft hatte. Es ist ohne weiteres verständlich, daß hierdurch eine Quelle religiösen Empfindens von unermeßlicher Tiefe gegraben war. Gerade die Vergeltungslehre wird das stärkste Motiv für die Unsterblichkeitshoffnung. So wurde allmählich durch diesen Zwiespalt in frommen Gemütern eine Anschauung entbunden, die den Schwerpunkt des Lebens nicht im Erdendasein, sondern nach demselben suchte[1]." So tritt in natür-

---

der Einzelne sich als das sterbliche und vergängliche Glied zu fühlen habe, der dem unvergänglichen Ganzen dienen und sich hinopfern müsse: „Deutschland wird leben und wenn wir sterben müssen", lautete ein Soldatenlied.

[1]) Torge a. a. O. 225. Es wird behauptet, daß das Buch Hiob nicht die Unsterblichkeit der Seele kenne, denn sonst wäre der Ausgang nicht so optimistisch, indem Hiob schon im diesseitigen Leben belohnt wird. Bei einem Unsterblichkeitsglauben hätte er alles Leid hinnehmen müssen in dem Bewußtsein, daß die Vergeltung erst nach seinem Tode eintreten werde. Allein diese Hypothese ist sehr anfechtbar, denn selbst in talmudischer Zeit, wo der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube sehr ausgebildet ist, wird in vielen Legenden der Lohn einem frommen Dulder noch in diesem Leben von Gott zuerteilt (vgl. die Erzählung von Matiā in Jalqut zu Gen. c. 49, ferner Ta'anit 23a: Erzählung von Eleazar Bar-Tōsā). Ebenso wie der Parsismus verheißt das ältere Judentum den Frommen als Lohn für ihre Frömmigkeit die Freuden des Diesseits und Jenseits (Berākōt 16b). Die Freuden des irdischen Lebens wurden damals eben für höher geschätzt als die des Jenseits. Ebenso wie der alte Ägypter das irdische Leben dem Leben nach dem Tode vorzieht und die Unterwelt als „das Land des Schlummers und der Finsternis" bezeichnet, obgleich nach ägyptischem Glauben das Leben nach dem Tode ein sehr angenehmes war (vgl. A. Wiedemann, Am Urquell V 41), so zog auch der alte Hebräer das diesseitige Leben dem jenseitigen vor. Im Altgermanischen vgl. Havamál 71: „Selbst der Blinde ist doch immer noch brauchbarer als der Tote, denn zu nichts mehr tauglich ist ja der Tote." Und dennoch betrachteten die Germanen Walhalla, den Aufenthaltsort der verstorbenen Krieger, als eine Stätte des unendlichen Glückes. In Hiob 14, 7ff. wird nur die Auferstehung in leiblicher Form bezweifelt: Der Baum verjüngt sich immer wieder; wenn sein Stamm abstirbt, so treibt seine Wurzel einen frischen Schößling hervor. „Stirbt aber der Mensch, vergeht er, verscheidet der Mensch, wo ist er? Das Wasser ist vom See abgeflossen, der Strom versiegt und vertrocknet. Entschläft der Mensch, so steht er nicht wieder auf. Bis die Himmel vergehen, erwachen sie nicht wieder und werden nicht munter aus ihrem Schlaf. O daß du (Gott) mich in der Scheol aufbewahrtest und versteckest, bis dein Zorn sich gelegt, ein Ziel mir setztest und dann mein gedächtest! Wenn der Mensch stirbt, wird er wieder aufleben? Alle Tage meiner Dienstzeit wollte ich harren, bis meine Ablösung käme" (14, 10—14, vgl. 7, 9f.). Das Fortleben der Seele in der Scheol steht für Hiob fest (14, 13. 21; 10, 21f.; 26, 5; 38, 17); er ringt aber nach dem ethischen Unsterblichkeitsglauben, der ihm bereits im Dämmer-

lichem Fortschritt der religiösen Entwicklung immer mehr der Gedanke auf: Der Fromme ist auch in der Unterwelt von Gott nicht verlassen, sondern erfreut sich dort der göttlichen Treue und Anwesenheit als Lohn für seine guten Werke auf Erden[1]). „Unverhüllt liegt vor ihm (Gott) das Totenreich" (Hi. 26, 6); „er führt die Totenwelt zum Licht" (Hi. 12, 22). „Und nachdem sie diese meine Haut abgerissen haben und ich ohne Körper bin, werde ich Gott erblicken" (Hi. 19, 26). „Wen habe ich im Himmel sonst? und außer dir begehre ich nichts auf der Erde. Ist hingeschwunden mein Körper und mein Herz, der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott in Ewigkeit" (Ps. 73, 26 – 27). Amos 9, 2 betont, daß Gottes Arm Himmel und Totenreich umspannt und der Frevler selbst in der Scheol nicht der wohlverdienten Strafe entrinnt. Und Hosea 13, 14 setzt die Vorstellung voraus, daß Gott die Seelen der Frommen aus der Gewalt der Scheol erlöst. Die Seele des frommen Armen überläßt Gott nicht der Gruft (Ps. 16, 10). Den Frommen erlöst Gott aus der Šeōl, er nimmt ihn zu sich, wo bereits das fromme Geschlecht seiner Väter weilt (Ps. 49, 16. 20). „Der dein Leben aus dem Grabe erlösen wird" (Ps. 103, 4). Dagegen wird der Frevler, nachdem er in die Šeōl gelangt ist, „nimmer Licht erschauen" (Ps. 49, 15. 20). Auf Grund solcher Anschauungen sieht der Fromme gefaßt dem Tode entgegen: „Auch wenn ich gehe im Tale des Todesschattens, fürchte ich kein Leid, denn du (o Gott) bist bei mir" (Ps. 23, 4). „Ich werde gerechtfertigt dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache[2]), an deiner Gestalt" (Ps. 17, 15). Die Entwicklung des ethischen Unsterblichkeitsglaubens geht also schon in die vorexilische Zeit zurück. Der Fromme darf als Liebling Gottes hoffen, daß er stets in Gottes Nähe weilt; und somit wird sein Aufenthaltsort schließlich der Himmel. Dieser Gedanke kommt in nachexilischer Zeit besonders klar zum Ausdruck. „Der Fromme darf hoffen, wenn er stirbt" (Mišlē 14, 32). „Für den Verständigen führt der Pfad des Lebens nach oben (in den Himmel), sodaß er nicht in die Unterwelt drunten gerät" (Mišlē 15, 24). „Denn sie (die Seligen) werden sich freuen über dich (Gott), wenn sie alle deine Herrlichkeit schauen, und werden fröhlich sein in Ewigkeit" (Tobit 13, 14). Der Fromme hält sich nach seinem Tode in Gottes Nähe auf[3]). Für die Gott-

---

licht erscheint (vgl. 19, 25 – 27). Über die Art und Weise der Unsterblichkeit macht er sich noch keine Gedanken, sondern überläßt dies Gott. Übrigens läßt sich der Anspruch, den Hiob für sich erhebt, daß er vollständig sündenrein sei, nicht in Einklang bringen mit der israelitischen Anschauung, daß es keinen Menschen gebe, der nicht sündigte. Ein Sündenreiner darf natürlich erwarten, daß er hienieden frei von Leid bleibt. Das Buch Hiob ist voller Rätsel. Hiob, der fromme Dulder, ist kein Israelit, sondern ursprünglich ein Heide im Lande Uz, der sich zum Gottesglauben bekennt. Gemäß dem altjüdischen Schrifttum war er einer von den Ratgebern Pharaos (Šemōt R. P. 21).

[1]) Dieses erheischt der unerschütterliche Glaube an die absolute Gerechtigkeit Gottes, der jedem nach seinen Werken vergilt (vgl. Hi. 34, 11; Ps. 62, 13; Dt. 32, 35, Jes. 59, 18, Mišle 24, 12).

[2]) Das Verb קִיץ wird vom Erwachen aus dem Todesschlummer gebraucht (vgl. 2. Kö. 4, 31, Jes. 26, 19; Hi. 14, 12; Dan. 12, 2).

[3]) Hen. 30, 4; 40, 5; 60, 8; 61, 12; 70, 4.

losen allein ist die Unterwelt, Šeōl, zur Strafe als dauernde Stätte bestimmt[1]). „Gestohlenes Wasser ist süß und verheimlichtes Brot ist lieblich, aber er weiß nicht, daß dort (bei der Sünde) die Verblichenen sind, daß in die Tiefen der Unterwelt ihre (der Sünde) Gäste kommen[2]).“ Aus den häufigen biblischen Hinweisen auf die dauernde Gemeinschaft zwischen der gläubigen Seele und ihrem Gott hat sich also der Gedanke entwickelt, daß die Gerechten nach dem Tode in den Himmel kommen[3]). Auf Grund der biblischen Lehre, daß die menschliche Seele von Gott herstammt[4]), entwickelte sich schließlich die Idee, daß alle Seelen zunächst zum Himmel aufsteigen, wo sie für ihre Taten gerichtet werden[5]). Ein aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammendes Gebet enthält die bereits zum Dogma gewordene Lehre: „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein; du hast sie geschaffen, gebildet und sie mir eingehaucht, du bewahrst sie in mir; du wirst sie einst zu dir nehmen und mir sie in der zukünftigen Welt wieder zurückgeben[6]).“ Stades Behauptung[7]), daß „der naive Glaube an die unbegrenzte Fortdauer des Volkes Israel den fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit ersetzte“, ist demnach unhaltbar. Zu der Zeit, als die Juden mit den alten Persern in Berührung kamen, war ihnen bereits der ethische Unsterblichkeitsglaube eigen, wenn er zwar noch nicht phantastisch ausgemalt worden ist.

16. Kapitel. Dem Parsismus ähnliche Vorstellungen über das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode in den nachexilischen Religionsschriften.

§ 89. Die Seele in der Nähe des Leichnams. Seit dem Exil hat bei den Juden der Unsterblichkeitsglaube, der immer mehr in den Vordergrund religiösen Denkens gerückt ist, eine reiche Ausgestaltung erfahren. Der Glaube an die Vergeltung im Jenseits wird klar ausgeprägt,

---

[1]) Ps. 9, 18, Ez. 26, 20—21; 32, 19—31; Hen. 63, 10; 99, 11; 103, 7, Jub. 7, 29; 22, 22, Ps. Sal. 16, 2. Daher stimmt auch die Beschreibung, die von der Šeōl gegeben ist, mit der späteren Schilderung der Hölle überein.

[2]) Mišlē 9, 17f. Infolge Verquickung mit der urältesten Anschauung über den Aufenthalt der Seele im Grabe hat man daneben auch geglaubt, daß die Seele der Bösewichter im Grabe in den körperlichen Überresten weile (Niddā 24b).

[3]) Vgl. auch E. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 449f.

[4]) Gen. 2, 7; Jes. 57, 16; Hi. 32, 8; 34, 14f.

[5]) Qōhelet 12, 7; 11, 9; 12, 14; Berākōt 28b, vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 141f. Auch im Griechischen ist der Glaube geläufig, daß nach dem Tode der Leib zur Erde, die Seele aber zum Himmel gehe. So steht es ganz deutlich in den Hiketiden des Euripides: „Woher ein jedes gekommen ist, dahin laßt es wieder gehen, den Geist zum Himmel, den Leib zur Erde.“ Schon Epicharmos hat dieses ausgesprochen: „Erde geht wieder zur Erde und der Geist zum Himmel, woher sie gekommen sind“ (A. Dieterich, Nekyia 104); vgl. auch das Euripideszitat bei Marc Aurel, Selbstgespräche VII 50: „Zur Erde muß, was aus der Erde stammt, doch was des Äthers Saat entkeimte, kehre wieder in des Himmels Wölbung.“

[6]) Berākōt 60b (Bāraitā). [7]) Stade, Bibl. Theol. des A. T. I 212.

und zur Ausmalung der im Volke herrschenden Heilszuversicht werden später auch einzelne Anschauungen aus der persischen Umwelt verwertet[1]). Weil die Einzelheiten der eschatologischen Vorstellungen nicht zum Dogma des Judentums gehörten, kann man im Talmud und Midraš einer Fülle zum Teil sich widersprechender eschatologischen Züge begegnen[2]). Das Schicksal der Einzelseele weist im persischen und jüdischen Glauben viele Übereinstimmungen auf, die aber zum großen Teil nicht auf Entlehnung beruhen.

Die Auffassung, daß die Seele drei Tage lang in der Nähe des Leichnams weilt, ist den palästinensischen Juden eigen. Nach dem jerusalemischen Talmud[3]) schwebt die Seele drei Tage lang über dem Toten und glaubt noch in ihn zurückkehren zu können; „sobald sie aber sieht, daß der Leichnam zu verwesen beginnt, verschwindet sie stillschweigend; sie trauert über den toten Körper. Hat der Tote keine Verwandten, die der Seele des Toten Trost zusprechen, so sollen sich zehn Menschen an das Grab des Toten begeben und sich dort hinsetzen". Diese Idee von dem dreitägigen Verweilen der Seele in der Nähe des Leichnams findet sich auch bei den alten Persern[4]), Indern[5]), Chinesen[6]), Koreanern[7]) und den Eingeborenen Australiens[8]).

Die palästinensischen Juden haben diesen Gedanken schwerlich von den

[1]) Daß die späteren Rabbinen den persischen Schriften, die von dem Anbruch der Heilszeit handelten, Beachtung schenkten, geht aus Sanh. 97a hervor: R. Ḥānān Bar Taḥlīfā berichtet dem R. Jōšēf, er hätte von einem ehemaligen persischen Söldner ein Schriftstück erhalten, das aus dem persischen Archiv stammte. Darin stände geschrieben, daß Gott die Welt erst nach siebentausendjährigem Bestehen erneuern werde. Gemäß dem Parsismus wird der Heiland Aūšētar 7000 Jahre nach der materiellen Weltschöpfung erscheinen (vgl. § 101).

[2]) Nach Mišnā Ḥagigā 2, 1 soll man überhaupt nicht die zukünftigen eschatologischen Ereignisse zu erforschen suchen.

[3]) Ed. Krotoschin 5626, Mō'ēd Qāṭān 82b, Jebāmōt 15c; Jalquṭ zu Hiob c. 14, Wajjiqrā R. P. 18, vgl. ferner Apok. Sophonia bei Steindorff, Apokr. des Elias 150, Test. Hiob c. 53, Test. Abraham Rec. A. c. 20, Bousset, Religion des Judentums[2] 341 A.

[4]) Vend. 19, 28, Hāδōxt N. 2, 7, Ardā Vir. 4, 9ff.; 17, 2ff.; Dādistān 20, 2f.; Mēn i xrat II 114; 158f., Saddar c. 58, Šāyast 17, 2f. Die Hinterbliebenen dürfen zum Zeichen der Trauer drei Tage kein Fleisch essen (Šāy. 2, 17, Saddar c. 78, vgl. auch Dādistān 81, 4).

[5]) Während dieser drei Tage sitzen die Leidtragenden auf dem Erdboden zu Hause, dürfen kein Fleisch essen und nichts von der im Hause befindlichen Nahrung genießen, sondern erhalten ihr Essen von außerhalb. Während dieser Zeit werden dem Toten Opfer dargebracht (Pāraskara Gṛ. III 10, 25ff., Yājñavalkya III 16, Manu V 67, 73, Vasiṣṭha IV 15). Wenn jemand in der Ferne gestorben ist, trauern seine nächsten Angehörigen unmittelbar nach Empfang der Todesnachricht drei Tage lang, auf dem Erdboden sitzend (Pāraskara Gṛ. III 10, 44). Eine ähnliche Trauervorschrift herrschte im Judentum. Die Leidtragenden pflegten am Begräbnistage nichts von den eigenen, im Hause befindlichen Speisen zu genießen, sondern erhielten Nahrung von Fremden (Mō'ēd Qāṭān 27b). Der Zeitraum von drei Nächten (= Tagen) spielt auch sonst im altindischen Ritual eine wichtige Rolle (vgl. Gobhila Gṛ. II 10, 47; III 3, 11; IV 5, 9; 8, 15, Hiraṇyakeśin Gṛ. I 7, 23, 10).

[6]) J. H. Plath, ZDMG. 20, 475, Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch 1908, 20f. [7]) Sieroszewski, Korea 121.

[8]) J. Dawson, Australian Aborigines 1881, 51.

Persern entlehnt, denn die Anschauung, daß die Seele nach dem Tode eine Zeitlang neben dem Leichnam weilt, ist urisraelitisch. Gerade die babylonischen Juden, die dem unmittelbaren Einfluß der persischen Religion ausgesetzt waren, nahmen an, daß die Seele sieben Tage lang in Trauer neben dem Leichnam weilt [1]), weshalb man auch 7 Tage lang in strenger Trauer in seinem Hause auf niedrigen Bänken sitzt. Auch die Bataks, Baduis und Sarawaks glauben, daß die Seele des Verstorbenen sieben Tage lang in der Nähe des Leichnams weilt, erst am 7. Tage kommt die fromme Seele in den Himmel. Daher dauert die Haupttrauer um den Toten eine Woche lang, die man in seinem Hause zubringt [2]). Dieselbe Anschauung und Sitte der siebentägigen schweren Trauer herrschte auch bei den Barea und Kunáma in Ostafrika [3]) und den Eingeborenen auf der Erromanga-Insel (Neu-Hebriden) [4]).

§ 90. Engel bezw. Dämonen begegnen der Seele auf ihrem Gange zur Himmelswelt. Gemäß dem Awesta kommt der Seele des Frommen drei Tage nach dem Tode auf dem Gange zur „Richterbrücke" (Cinvaṭ-pərətav) zunächst ein großes, schönes, himmlisches Mädchen entgegen, welches seine guten Werke personifiziert [5]), und geleitet sie über die Seelenbrücke zum Paradies. Der Seele des Gottlosen tritt aber eine häßliche Hexe entgegen, die die Seele bis zu der für sie verhängnisvollen Brücke führt [6]). Nach einem mittelpersischen Werke begleiten drei Engel die fromme Seele, während 4 Dämonen über die Seele des Sünders herfallen [7]). Ähnlich lehrt die altindische Religion: Wenn die Seele des frommen Brahmanen nach seinem Tode in die Himmelswelt hinaufsteigt, gelangt sie zunächst an den Strom Vijarā. „Und Gott Brahman spricht: 'Lauft ihm entgegen, denn durch meine Herrlichkeit ist er zum Strom Vijarā gelangt, und nimmer wahrlich wird er altern!' Dann gehen ihm 500 göttliche Frauen (Apsaras) entgegen, 100 mit Früchten in den Händen, 100 mit Salben, 100 mit Kränzen, 100 mit Gewändern, 100 mit wohlriechendem Pulver; diese schmücken ihn aus mit dem Schmuck des Brahman [8])." Der Talmud [9]) kennt eine ähnliche Vorstellung, die wohl unter dem Einfluß des Parsismus entstanden ist: „Wenn der Fromme stirbt und die irdische Welt verläßt, kommen ihm drei Scharen Engel entgegen; die eine spricht zu ihm: 'Komm in Frieden'; die zweite: 'Du wandeltest auf geradem

---

[1]) Šabbāt 152a, Berēšit Rabbā P. 100, Paltoi Gāōn, Ša'arē Ṣedeq III 4, 6. „Die Seele geht die ersten 7 Tage nach dem Tode vom Grabe nach ihrem Hause und von ihrem Hause wieder zum Grab" (Ṣebi Hirš Jeraḥmiēl, Naḥelat Ṣebi, Amsterdam 5580 II 78). Siebentägige Totentrauer wird bereits Gen. 50, 10 erwähnt.

[2]) Globus Bd. 84, 233, H. Ling Roth, Natives of Sarawak I 156.

[3]) W. Munzinger, Ostafrikan. Stud. 1864, 525.

[4]) H. A. Robertson u. J. Fraser, Erromanga 1902, 398. Ebenso wie die Juden sitzen sie eine Woche lang ruhig an einem Orte.

[5]) Auch in Śat. Br. XI 6, 1, 12f. wird der rechte Glaube (śraddhā) als ein schönes Weib personifiziert.

[6]) Hāδōxt N., Dādistān c. 24—25, Mēn i xrat II 125ff.

[7]) Mēn i xrat II 115f. [8]) Kauṣītaki Upan. 1.

[9]) Ketubōt 104a. R. Ele'azar (um 100 n. Chr.) hat dieses zuerst gelehrt.

Wege'; die dritte: 'Er möge in Frieden kommen, sie werden auf ihren Lagerstätten ruhen'. Der Seele des Gottlosen treten drei Scharen von Dämonen entgegen; die eine spricht zu ihm: 'Kein Friede den Frevlern'; die andere: 'In Betrübnis sollt ihr ruhen'; die dritte: 'Fahre hinab und liege neben den Unreinen.'

§ 91. Die Richterbrücke. In der Zarathuštra-Religion ist die „Richterbrücke" (Cinvaṭ-pərətav) das charakteristische Merkmal des göttlichen Gerichts nach dem Tode des Menschen. Diese Richterbrücke, die über die Hölle ausgespannt ist und von zwei Hunden bewacht wird[1]), muß jede Seele überschreiten. Der Seele des Frommen erscheint sie breit und bequem, da eine schöne himmlische Jungfrau, die seine guten Werke im vergangenen irdischen Leben personifiziert, ihm hilft[2]), dagegen ist sie für den Gottlosen so eng und haarscharf wie „die Schneide eines Rasiermessers", so daß er unrettbar in den Schlund der Hölle hinabstürzt[3]).

Diesen altpersischen Gedanken von der Richterbrücke hat nun das spättalmudische Judentum etwa im 3. oder 4. Jhdt. aus dem Parsismus entlehnt[4]), ihn jedoch mit dem messianischen Weltgericht verknüpft. Also ein Vorgang, der sich im Parsismus gleich nach dem Tode abspielt, wurde im Judentum sekundär auf das Weltenende verlegt. So heißt es Midraš Jalquṭ zu Jes. c. 60 (vgl. auch Pirqē R. Eliʿezer[5])): „In der messianischen Zeit versammelt Gott alle Nationen, und deren Götzen erhalten auf Befehl Gottes Bewegung und Leben, um alsdann gegen ihre Anbeter zu zeugen. Darauf müssen alle Nationen über eine lange Brücke schreiten, die über die Hölle gespannt ist und nach dem Paradiese führt. Für die Gottlosen, die den Fuß darauf setzen, wird die Brücke so schmal wie ein dünner Faden, sodaß sie alle in die Tiefe der Hölle hinabstürzen; dagegen führt Gott selbst die frommen Israeliten hinüber, während im Parsismus eine himmlische Jungfrau die fromme Seele über die Richterbrücke bringt.

Aus dem Judentum hat dann der Islam diese Vorstellung von der Höllenbrücke übernommen. In der mohammedanischen Eschatologie wird

---

1) Vend. 13, 9. Dieselbe Vorstellung von den beiden Hunden, die den Eingang des Totenreiches bewachen, herrscht auch im Ṛgveda (X 14, 11). Die Sarawaks glauben, daß der Eingang zum Jenseits von einem doppelköpfigen Hunde bewacht sei (H. Ling Roth, Natives of Sarawak I 1896, 140); nach griechischer Vorstellung ist der Höllenhund Kerberos dreiköpfig.

2) Vend. 19, 30, Dink. IX 20, 3, Yasna 46, 10f.; 51, 13; Dādistān c. 21 u. 34, Mēn i χrat II 116ff.

3) Vgl. Jackson, Grdr. Ir. Phil. II 684f., N. Söderblom, La vie future 92ff.

4) Ebenso ist in den armenischen Volksglauben die altpersische Seelenbrücke unter dem Namen Mažē eingedrungen, die einen feurigen Strom überbrückt (Globus Bd. 78, 290f.).

5) Ed. M. Friedmann, Wien 1904 c. 3. Auf der persischen Anschauung von der Richterbrücke scheint auch der im Talmud Šabbāt 32a erwähnte Volksglaube zu beruhen, daß der Mensch gerade beim Überschreiten einer Brücke für eine begangene Sünde sehr häufig bestraft wird. Nach Gellerts Fabel: „Der Bauer und sein Sohn" wird der Lügner auf der Brücke bestraft: „Auf dieser Brücke liegt ein Stein, an den stößt man, wenn man denselben Tag gelogen, und fällt und bricht sogleich ein Bein."

sie folgendermaßen geschildert: „Die Höllenbrücke ist schmal wie die Schärfe des Eisens oder Schwertes, glatt und schlüpfrig, an ihren Seiten stehen Engel mit Hakenstangen und rufen: Bei Gott, Heil, Heil! Dann ziehen die Menschen hinüber schnell wie der Blitz, der Vogel, der Wind. Und manche werden heil gerettet, manche verwundet, aber doch gerettet, die andern jedoch fallen, hinabgeworfen, in die Hölle[1])."

Diese altpersische Idee von der Seelenbrücke beruht auf dem primitiven Glauben, daß das Totenland durch ein gewaltiges Wasser von der Erde getrennt sei[2]). Dieses kann nun die abgeschiedene Seele gemäß den verschiedenen Anschauungen der Völker entweder schwimmend, gewöhnlich in Gestalt eines Fisches[3]) passieren, oder mittels eines Nachens[4]) oder einer Brücke. Da man aber auch als Vogel über das Wasser gelangen kann, nimmt bei manchen Völkern die Seele gleich nach dem Tode die Gestalt eines Vogels an.

Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist auch den alten Indern eigen. Beim Eintritt des Todes rezitierten sie das „Brückenlied": „Über-

[1]) Vgl. G. Flügel, ZDMG. 20, 47; R. Leszynsky, Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht 1909, 41; vgl. auch Fr. Rückert: „Die Scheidungsbrücke" in s. Werken hrsg. v. C. Beyer, Leipzig I 109f. Durch den Islam ist diese „Richterbrücke" auch in die Vorstellung der Tscheremissen und Tataren eingedrungen (Int. Arch. f. Ethnogr. VI 10; X 47, Globus 76, 209).

[2]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 323; 365ff.; 390f.; im Altindischen (vgl. Rgv. X 14, 1; Atharv. XVIII 4, 7), bei den Bengalen (W. W. Hunter, Annales of Rural Bengal[7] London 1897, 209f.), Dajaks (Gomes, Seventeen years among the Sea Dyaks 1911, 167f.), Tibetanern (G. Kreitner, Im fernen Osten, Wien 1881, 846), den Grönländern (F. Nansen, Eskimoleben 1903, 218), den Ojibwa-Indianern (S. S. Drake, Indian Tribes of the United States I 1885, 236), in Australien (G. F. Moore, Descriptive Vocab. of the language . . . among the Aborigines of West Australia, London 1842, unter kadjin), in Neu-Britannien (W. Powell, Wandering in a wild country 1884, 171), auf Neu-Hebriden (G. Turner, Samoa 1884, 326), Shortlands-Inseln (C. Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln 1903, 102), auf den Nauru-Inseln (Globus 91, 77), Neuseeland (E. Shortland, Maori Religion 1882, 41; J. R. Forster u. G. Forster, Reise um die Welt, Berlin 1783, 493). Daher pflegte man die Leiche bei den Tibetanern, Grönländern, den Eingeborenen auf den Neu-Hebriden, Shortlands-Inseln, Nauru-Inseln und Neuseeland in die See zu werfen, damit die Seele in das Totenland hinüberschwimme; vgl. auch J. Zemmerich, Toteninsel und verwandte geographische Mythen, in Intern. Arch. f. Ethnogr. IV.

[3]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 357ff.

[4]) Das. 366 A.; 387; 390, Schurtz, in Abhdlg. d. Sächs. Ges. f. Wiss. XXXVI Nr. 2, 68f.; Waser, Arch. f. R. W. I 152f.; Ztschr. f. Ethnogr. XXXVII 35, 38ff., 47ff., Anthropos IV 730, 732f., 736, 748. Ursprünglich wurde der Tote auf einem Boote in die See hinausgestoßen, in späterer Zeit wurde der Leichnam nur noch in einem Boot bestattet; dieses ist der Fall bei den Germanen (Weinhold, Altnord. Leben 479, 483ff., E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen 1903, 111, Pauls Grundriß d. Germ. Phil. III[2] 428, bei den Tungusen (vgl. Globus XL 123), den Eingeborenen von Timurlaut (Grant Allen, Die Entwicklung des Gottesgedankens, übers. von Ihm 1906, 41), auf Borneo, Celebes und den Sunda-Inseln (H. Ling Roth, Natives of Sarawak I 1896, 144f., J. Elbert, Sunda Expedition 1911, 270), in Togo (H. Klose, Togo 1899, 273, J. Spieth, Religion der Eweer 1911, 235, 241, Globus 81, 187), bei den Indianern (S. S. Drake, Indian Tribes of the United States I 1885, 212ff., A. Featherman, Soc. History of Races of Mankind 1889 III 375, Th. Preuß, Die

schreite (o Seele) die schwer zu passierende Brücke[1])." In den Upaniṣads ist diese Anschauung allegorisch gedeutet. Nach Śvetāśvatara Upan. 6, 19 und Muṇḍaka Upan. 2, 2. 5 ist das Brahman (bez. Ātman) die Unsterblichkeitsbrücke. Chāndogya Upaniṣad 8, 4 heißt es: „Der Ātman ist die Brücke, welche die irdische Welt von der Brahmawelt auseinanderhält, daß sie nicht verfließen. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk, noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist die Brahmawelt. Darum fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund." Die Buddhisten Oberburmas glauben, daß die Seelen der Verstorbenen über eine lange schmale Bambusbrücke gehen, die über einen Abgrund gelegt ist, in dem sich gewaltige Kessel voll siedenden Wassers befinden. Sobald die Seele des Bösen darüber geht, brodelt die kochende Flüssigkeit auf, schäumt über die Brücke und reißt den Verdammten in die Tiefe. Auch an der Wand eines buddhistischen Tempels der Shans in Mymla ist die „Prüfungsbrücke" der Toten dargestellt[2]). Nach dem Glauben der Todas (Südindien), Bengalen und Badaga muß die abgeschiedene Seele mittels einer Fadenbrücke den Totenstrom überschreiten. Die Seelen der Bösen fallen von der Brücke in den Strom und werden gleich von Blutegeln gebissen[3]). Die Badagas in Südindien geben dem Toten eine Münze mit, damit der Brückenwächter seine Seele über die Totenbrücke gehen lasse[4]). Nach dem Glauben der Eingeborenen der malaiischen Halbinsel muß die Seele nach dem Tode auf ihrer Wanderung nach dem Paradiese eine gewaltige See passieren, über die eine lange, hölzerne Brücke geschlagen ist. Ein Riese von schrecklichem Aussehen bewacht diese Brücke. Die Seelen der Frommen gelangen unbehindert hinüber, dagegen stürzen die Seelen der Bösen, durch den schrecklichen Blick des Riesen entsetzt, in

---

Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten 1894, 65). In Australien und Ozeanien (Collins, Account of the English Colony of New South Wales² 1904, 388f., Foy, Arch. f. Religionsw. 1912, 489 A. 2, Kohler, das. Bd. IV 343, B. Hagen, Unter den Papuas 1889, 264, Waitz-Gerland, Anthropologie V 152ff., VI 401, 405, Codrington, Melanesians 1891, 256, B. Thomson, Savage Island 1902, 51). Bei den Tamis-Stämmen (Neu-Guinea) hat zwar der Sarg den Namen eines Kahnes, aber nicht mehr dessen Form (Arch. f. Religionsw. IV 344). Weitverbreitet ist der Glaube von dem Seelenfährmann, der die Seele über den Totenstrom setzt und dafür eine Scheidemünze verlangt, weshalb man dem Toten eine solche in die Hand gibt (vgl. Arch. f. Religionsw. XIV 390f., Spieth a. a. O. 235, 241, Klose a. a. O. 273, J. Nisbet, Burma II 217, J. Anderson, Report on the Exped. to Western Junan, Calcutta 1871, 129, Globus Bd. 79, 152 (bei den Ruthenen). Diesen Brauch haben auch die Juden Galiziens und Polens übernommen.

[1]) Vgl. Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche 1896, 11. Nach Kauṣ. Upan. I muß jede Seele auf ihrem Gang zur Himmelswelt den Strom Vijarā überschreiten.

[2]) H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw von Ober-Burma, Leiden 1904, 53.

[3]) W. H. R. Rivers, Todas, London 1906, 399; Crooke, Popular Religion ... of Northern India 230, R. Andree, Ethnographische Parallelen N. F. 27.

[4]) E. Thurston, Ethnographic Notes in Southern India 1906, 189.

die kochende See. Daher begraben die Eingeborenen ihren Toten häufig auf Balken, vermittels deren seine Seele die See glücklich passieren möge[1]). Die Dayaks auf Borneo nehmen an, daß die abgeschiedene Seele mittels einer Schaukelbrücke den Totenstrom überschreitet, was für die böse Seele sehr schwierig ist. Dann muß die böse Seele über einen brennenden Hügel gehen, wo sie fast vollständig verbrannt wird, während die gute Seele einen angenehmen Pfad rund um den Hügel beschreitet[2]). Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist auch bei den Germanen nachweisbar. Nach der Snorri-Edda[3]) ist die Unterwelt von der Erde durch einen Strom getrennt, über den eine Brücke geschlagen ist, die von einer göttlichen Kriegerin bewacht wird. Ein altes nordenglisches Lied handelt von „der Schreckensbrücke, nicht breiter als ein Faden". „Tundal sieht im Fegefeuer eine schmale Brücke über einem schrecklichen tiefen stinkenden Tale. Zum ersten Male erscheint diese Brücke in der Legendenliteratur in den Dialogen des Gregor d. Gr. aus dem Jahre 594 (liber IV c. 36)[4])." Im alten norwegischen Volksliede „Draumekvœdi" wird ähnlich die Gjallarbrücke, die ins Totenreich führt, geschildert: „Sie hängt so hoch in der Luft, daß man auf ihr schwindlig wird. In einigen Varianten des Liedes wird sie ausdrücklich als schmal bezeichnet[5])." In der Nähe der Gjallarbrücke liegen die Sümpfe, in denen die Bösen versinken[6]). Auch nach dem Glauben der Grönländer ist der Weg zur Unterwelt „so schmal wie eine Schnur oder ein Messerrücken und führt über einen entsetzlichen Abgrund." Die nordamerikanischen Indianer nehmen an, daß die Seele auf dem Wege nach dem Jenseits über einen schlüpfrigen Balken schreiten muß, der über einen kochenden Strom gelegt ist. Ein Hund bewacht den Zugang. Während die Seelen der Tapferen und Guten ungehindert hinübergelangen, fallen die Seelen der Feiglinge und Schlechten in den Strom hinab[7]). Nach neuseeländischer Vorstellung muß die Seele, wenn sie in die Unterwelt gelangen will, gleichfalls auf einem Balken den Totenstrom überschreiten. Der Hüter dieses Stromes läßt jedoch die Seele des Bösen nicht herüber[8]).

---

[1]) W. W. Skeat u. Ch. O. Blagden, Pagan races of the Malay Peninsula 1906, II 208 u. 217. [2]) H. Ling Roth a. a. O. I 210.

[3]) Gylfaginning c. 49. Ebenso ist zwischen Himmel und Erde eine Brücke gespannt, die aber zusammenbricht, wenn die Götterfeinde einst aus der Unterwelt über sie schreiten (Grimnismál-Edda Str. 44).

[4]) F. Nansen, Eskimoleben 1903, 222f., vgl. auch Grimm, Deutsche Mythol. S. 794.

[5]) F. Nansen a. a. O. 223f., vgl. S. Bugge, Mythol. Erläuterungen zum Draumekvædi, in der Norwegischen Zeitschrift f. Liter. u. Wissenschaft 1854/55 S. 108—111.

[6]) Nansen a. a. O. 228. In dem Volksglauben zu Yorkshire gibt es für die Bösen eine mythische „Brücke der Furcht", die nicht breiter als ein Faden ist. In den irischen Mythen findet sich eine Stinkbrücke, die über einen Meeresgrund gespannt ist und nur mittels einer Zauberformel überschritten werden kann (John O'neill, Night of the Gods 1897, II 993).

[7]) Peter Jones, History of the Ojibway Indians, London 1861, 102f.; E. R. Emerson, Indian Myths, London 1884, 182, Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I³ 35.

[8]) R. Taylor, New Zealand and its inhabitants 1870, 231. In Mikronesien

§ 92. Die Hölle. Nach persischer Auffassung empfängt die Seele des Gottlosen gleich nach seinem Tode die Strafe, indem sie von der Cinvat-Brücke, die über die Höllentiefe zum himmlischen Paradiese führt, in den unterirdischen Abgrund der sehr stinkenden Hölle (paošistəm daožaŋhum)[1]) hinabstürzt. Die Hölle ist in Finsternis eingehüllt, durch Tore verriegelt[2]). Sobald die Seele des Sünders die Hölle betritt, kommt ihm ein bereits früher verstorbener Sünder entgegen und fragt den Ankömmling: „Wie schiedst du Falschgläubiger ab von den viehreichen Wohnsitzen? ... Es spricht Ahriman: Frage ihn nicht nach dem grausigen, verhängnisvollen Scheideweg, den er zurückgelegt hat, nach der Trennung von Leib und Bewußtsein. Bringet ihm Speisen von Gift und Giftgestank; das ist für den Jüngling mit schlechten Gedanken, schlechten Worten, schlechtem Gewissen die Speise nach dem Tode; das ist für ein Weibsbild, das mehr schlechte Gedanken, mehr schlechte Worte, mehr schlechte Werke hat, für eine unzüchtige, dem Herrn nicht untertane Falschgläubige, die Speise nach dem Tode" (Hād. N. 2, 33—36). Dort werden die Sünder in einem See flüssigen Metalls gebrannt, ihre Qualen währen gemäß dem Awesta ewig[3]). Auf Zarathuštras Frage (Y. 51, 4), ob dereinst göttliche Verzeihung dem Sünder zuteil werden wird, gibt ihm Ahuramazda die Antwort, daß derjenige, der nicht Mazdas Willen erfüllt habe, am Ende des Lebens an der Cinvat-Brücke gerichtet und er das Allerschlimmste in der Hölle, im „Hause der Druj" erleiden werde (Y. 51, 6. 9. 13). Neben der unerträglichen Feuersglut gibt es dort Schnee und eisige Kälte[4]).

Ähnlich sind die jüdischen Vorstellungen über das Strafgericht der Frevler. Wir haben bereits oben gesehen, wie die Šeōl allmählich die Stätte für die Sünder geworden ist, in die sie gleich nach ihrem Tode gelangen (Berāk. 28b. 149b, Jelamdēnu, Pequdē § 3). Ebenso wie bei den Persern, Indern und Griechen liegt die Hölle in der Tiefe der Erde, ist finster und hat Tore[5]). In den jüngeren, im Exil verfaßten Teilen der Bibel und im Talmud stoßen wir auf Anschauungen über die Unterwelt, die der israelitischen Zeit noch unbekannt waren. So werden die Sünder nach ihrem Tode in loderndem Feuer gequält[6]). Hier braucht nicht persischer Einfluß vorzuliegen, denn ähnliche Vorstellungen finden wir auch in

---

besteht die Seelenbrücke aus einer Tanzbrücke, auf den Andamanen aus einer Rohrbrücke (vgl. A. Bastian, Ethnol. Notizblatt, Berlin 1901, 94f.).

[1]) Hādōxt N. 2, 25—26.

[2]) Bund. 1, 4; III 27; Ard. V. c. 18 u. 54, Dād. 33, 5, Dink. 9, 20, 2f., Šāyast 13, 19; Vend. 5, 65; 19, 30.

[3]) Y. 30, 11; 31, 20; 45, 3. 7; 51, 14; 53, 7. 9.

[4]) Vgl. N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901, 105, Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Literatur 1902, 54.

[5]) E. W. Hopkins, Epic Mythology 61, 87, Rāmāyaṇa IV 6, 25f., Rgv. VII 104, 3; Nisbet, Burma II 115 (im Buddhismus); Ilios, Schol. VIII 13, A. Dieterich, Nekyia 71.

[6]) Jes. 66, 16. 24; Dan. 7, 10f., Hen. 103, 7f., ferner Bousset a. a. O. 320, Talmud Ḥagigā 15b. Sie werden mit feurigen Stöcken geschlagen (Jelamdēnu, Pequdē § 3.

der Religion der Griechen und der brahmanischen und buddhistischen Inder[1]). Es kann vielmehr das Ergebnis einer innerisraelitischen Entwicklung sein, da die vorexilische Profetie bereits den Gedanken eines Strafgerichtes Gottes durch Feuer kennt[2]). Die Höllenstrafe des Sünders tritt gleich nach dem Tode ein[3]). Gemäß der ältesten Literatur dauert die Höllenstrafe ewig; „ihr Feuer wird nicht verlöschen" (Jes. 66, 26), „zu Schmach und ewigem Abscheu werden sie erwachen" (Dan. 12, 2)[4]). Sowohl die israelitischen als auch die heidnischen Frevler werden in der Hölle durch Feuer und Schwefel gepeinigt, indem die Flammen sie von Kopf bis zu den Füßen umgeben[5]). Wer die heiligen Lehren verspottet, wird dort in siedendem Kote brennen[6]). Die Hölle ist mit üblem Geruch erfüllt[7]). Auch Schnee und eisige Kälte gehören ebenso wie im Parsismus zu den Höllenqualen[8]). Nach Pesiqtā de R. Kehana P. 11 sind die Frevler in der Hölle 12 Monate lang der Feuersglut ausgesetzt, alsdann werden sie in Schnee gelegt, wo sie ihre Höllenqualen für immer beenden[9]). Auch in den gnostischen Schriften wechseln in der Hölle die Qualen der Flamme mit denen der äußersten Kälte ab. Lukian (Δραπέται 33) erwähnt, daß bestimmte Frevler als Höllenstrafe auf den Haimos gebracht werden und dort nackt mit zusammengebundenen Füßen auf dem Schnee liegen müssen, nachdem sie vorher in siedendem Pech gequält worden sind. Gemäß der vorwiegend herrschenden Anschauung der Rabbinen währen die Höllenqualen nicht ewig. Die Schule Schammais nahm an, daß die völligen Frevler ewig in der Hölle verbleiben, die Mittelmäßigen nur eine Zeitlang. Nach der Schule Hillels werden die Mittelmäßigen in der Hölle geläutert, um dann der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, die völligen Frevler dagegen, sowohl die israelitischen als auch die heidnischen, werden 12 Monate lang in der Hölle bestraft, dann sind deren Körper und Seele gänzlich verbrannt, und ihre Asche wird

[1]) Vgl. S. 172; E. Rohde, Psyche 420, E. W. Hopkins, Epic. Mythol. 1916, 110, Dubois a. a. O. 572f., Nisbet, Burma II 113f., H. V. Stevens u. A. Grünwedel, Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malāka 1894, 133, J. Mew, Traditional aspects of Hell, London 1903, N. Söderblom a. a. O. 136—150.

[2]) Vgl. H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, 49f., Zefanja 1, 18; 3, 8; Mal. 3, 19; ferner Ps. 21, 10; Jes. 10, 16ff.

[3]) Hagigā 15b, Midr. Tehillim Ps. 31, Hen. 103, 7f.; 51, 1; 4. Makk. 12, 12. 19, Ps. Salom. 16; Sir. 21, 10; Jub. 5, 10; 7, 29.

[4]) Vgl. Hen. 102, 3, Test. Seb. 10, Judit. 16, 18, Jub. 36, 10, Ap. El. 5, 13, Matth. 3, 12; 25, 46; Luc. 3, 17; Sib. Prooem. 81f.

[5]) Tōs. Ta'anit 3, 1, Tōs. Sanh. 13, 4, B. Talm. Hagigā 13b. 16b, Berēšit Rabbā P. 21; 51; Šemōt R. P. 15 u. 19; Hen. 90, 23ff., Sibyll. Or. III 60.

[6]) Gittin 57a, vgl. Petrusapokalypse bei A. Dieterich, Nekyia 5.

[7]) Thomasakt. c. 55 u. 57. Ähnlich auch bei den Griechen. Nach Aristophanes, Frösche 145, sind im Hades viel Schlamm und „immerwährender Kot". Ebenso lehrt der Stoiker Zenon, daß die Gottlosen an finsteren Orten und in schauerlichen Abgründen von Kot ihre Strafe büßten (Lactant. VII 7, 13).

[8]) Slav. Hen. 10, 2, Test. Levi 3, Josephos, Bell. Jud. II 8, 11.

[9]) Vgl. auch Jer. Sanh. 10, 3, Tanhuma 1. M. § 33 (ed. Buber), Jelamdēnu P. Reē § 13: „Hizqija lehrt: Das Gericht der Frevler währt in der Hölle 12 Monate, und zwar sechs Monate lang in der Feuersglut und sechs Monate lang in eisiger Kälte."

vom Winde unter die Füße der Frommen gestreut[1]). Eine zwölfmonatliche Höllenstrafe wird von zahlreichen Rabbinen angenommen[2]). Nur die Häretiker, die andere zum Abfall von Gott verleitet haben, bleiben ewig in der Hölle, und selbst wenn die Hölle dereinst beseitigt ist, „hören ihre Qualen nicht auf“[3]). Während im Parsismus die Hölle eine Schöpfung des Angromainyuš ist, ist sie nach der jüdischen Religion von Gott erschaffen[4]). Vollkommen gerechte Menschen können nach ihrem Tode durch ihre Fürsprache bei Gott Sünder aus der Hölle erretten[5]).

Der Abgrund der Hölle liegt dem Paradies gegenüber. Nur eine Spanne Zwischenraum ist zwischen beiden, sodaß die Sünder den Ort der Gerechten, anderseits die Gerechten die Sünder in ihrer Höllenpein sehen können[6]). Eine ähnliche Anschauung ist auch im jüngeren Parsismus vorhanden. Die Sünder in der Hölle können den himmlischen Thron Ahuramazdas sehen (Dādistān 19, 4f.), sowie das Glück der Seligen (Bund. c. 30, 13), denn der untere Teil des Himmels grenzt an die Hölle (Dādistān 37, 24).

§ 93. **Der Ort der „Gemischten“.** Im Parsismus kommen die Mittelmäßigen (das sind diejenigen, deren gute Taten den bösen Handlungen gerade die Wage halten) nicht in das Paradies, sondern in das Zwischenreich, den „Ort der Gemischten“ (gātav misvānəm)[7]), der sich zwischen der Erde und dem Sternenpfad befindet[8]). Dort verweilen sie bis zum Jüngsten Gericht[9]). Das talmudische Judentum läßt die „Mittelmäßigen“ (בֵּינוֹנִים) zunächst in die Hölle gelangen, woraus sie am Jüngsten

---

[1]) Rōšhašš. 17a. Die Dreiteilung der Menschen beim göttlichen Gericht in Fromme, Mittelmäßige und unheilbare Frevler findet sich auch bei Plato (Phaidon 113d ff., Gorgias 524a, Phaidros 249a): Die Frommen, zu denen die Philosophen gehören, kommen ins Elysium. Die Mittelmäßigen werden zunächst entsprechend ihren Freveltaten bestraft. Sie bleiben im Tartaros nur ein Jahr, werden dann in gewisse Flüsse geworfen, wo sie ebenfalls Qualen auszustehen haben. Nachdem sie aber den Seelen derer, an denen sie gefrevelt, flehentlichst Abbitte geleistet und von denen die Verzeihung erlangt haben, sind sie von der Strafe endgültig befreit. Dagegen wirft die Moira die unheilbaren Sünder für ewig in den Tartarus.

[2]) Tōs. Sanh. 13, 14, Jer. Sanh. 10, 3, Šabbāt 33b, Jalquṭ Jes. 66, Pesiqtā de R. Kehana P. 11. Nach R. Jōḥanān Ben Nuri dauern die Höllenstrafen nur 7 Wochen (Ēdujōt II 10).

[3]) Rōšhašš. 17a.

[4]) Pesāḥim 54a, Berēšit Rabbā P. 4 zu c. 1, 7. Nach R. Jōḥanān und R. Jōšuā gibt es überhaupt keine Hölle (Berēšit Rabbā P. 6 zu c. 1, 17).

[5]) Ḥagigā 15b, Sukka 45b, vgl. auch 2. Sib. 331ff. Die Überlebenden können durch Gebet und Wohltätigkeit einen verstorbenen Sünder aus der Hölle erlösen (Midr. Jelamdēnu, Haazinu § 1). Auch Zarathuštra vermochte durch sein Gebet verstorbene Sünder aus der Hölle zu befreien (Dink. IX 15).

[6]) Qōhelet Rabbā 7, 14, Pesiqtā de R. Kehanā P. 30, Jalquṭ Tehillim § 659, Jalquṭ Jes. c. 60; Ap. Elias (ed. Steindorf 1899) 41, 11. 14; 4. Esr. 7, 36, Luc. 16, 22–23, Petrusapokal. (A. Dieterich, Nekyia S. 5), vgl. auch Baruch 51, 5f., Jes. 66, 24.

[7]) Yasna 33, 1; 48, 4, Vend. 19, 36, Dādistān 20, 3; 33, 2, Ardā V. c. 6, Dink. VIII 14, 8, Mēn i xrat 12, 14.

[8]) Mēn i xrat 7, 18; 12, 14, Ardā V. 6, 12, vgl. Söderblom, La vie future 125f.

[9]) Šāyast 6, 2, Ardā V. c. 6.

Gericht endgültig erlöst werden[1]). Von der persischen Lehre ist jedoch die individuelle Anschauung des im 3. Jhdt. n. Chr. lebenden R. Miaša beeinflußt: Viele Menschen, die hienieden hochgeehrt sind, werden nach ihrem Tode in die „gemischte Welt" (עוֹלָם מְעוֹרָב) kommen[2]). Die Sekte der Karäer hat die persische Vorstellung von dem Zwischenreich der Seelen aufgenommen: „War der Mensch gerecht und weise, so steigt die Seele nach deren Tode gleich zur Welt der Seelen, zu dem Paradies; war er aber weise und frevelhaft, so sollte er wegen seiner Weisheit die Seligkeit erlangen, aber da seine Seele wegen des Frevels sich nach sinnlicher Lust sehnt, wird sie nicht von den Begierden der Welt frei, sie muß infolgedessen nach dem Tode in der mittleren Welt hin- und herschweben, nicht unten in der Welt der Vernichtung wegen ihrer Weisheit, aber auch nicht oben in der Welt der Engel wegen ihres irdischen Hanges[3])."

17. Kapitel. Heilserwartungen unmittelbar nach dem Tode.

§ 94. Das „ewige Leben". Das Judentum und der Parsismus haben den Begriff, „die beiden Welten" geprägt[4]). Fromme Menschen werden nicht zu Schatten der Unterwelt, sondern gelangen nach dem Tode zu einem neuen seligen Leben. Beide Religionen nennen die irdische Welt „diese Welt"[5]) im Gegensatz zu der „künftigen Welt"[6]), welche das Awesta als „die geistige Welt" oder „die künftige Existenz" (parō astay) bezeichnet. Beide verheißen den Frommen als Lohn für ihre Frömmigkeit „die besten vorhandenen Erquickungen der beiden Welten" (Y. 35, 8)[7]). Daher tritt in beiden Religionen der Wunsch nach einem langen und glücklichen diesseitigen Leben stark in den Vordergrund[8]). Doch in der spätjüdischen Zeit dringt allgemein der Gedanke durch, daß die zukünftige Welt oft nur durch Verzicht auf die irdischen Freuden erreicht werden könne[9]). Sowohl im Awesta als auch im Judentum wird das ewige Leben im Jenseits mit dem Ausdruck „Leben" (aw. avhav) bezeichnet. Y. 46, 13: „Ahuramazda wird ihm (dem Frommen) das (ewige) Leben gewähren." J. 51, 19: „Wer sich um das (ewige) Leben bemüht." Vend. 18, 6: „Die heilige Wissenschaft ..., die zum (ewigen) Leben, zur Gerechtigkeit und zum besten Platz im Paradies führt." Im Judentum werden die Frommen nach ihrem Tode „die Lebenden" genannt, die zum „(ewigen) Leben" eingegangen sind[10]). Daher heißt es in den

[1]) Rōšhašš. 16b, Jalquṭ Sach. c. 13, vgl. auch Šabbāt 152b.

[2]) Rut Rabbā P. 3, 1 (zu c. 1, 17).

[3]) Aharōn Ben-Eliā (um 1300—1369) 'Ēṣ Ḥajjim, Leipzig 1841, Abschn. III.

[4]) שני עולמות Berākōt 16b, Berēšit Rabbā P. 53, Midr. Tehillim Ps. 114, Jalquṭ Berēšit § 111. Im Awesta vgl. y. 28, 2; 35, 8; 57, 25.

[5]) העולם הזה, Aw. aēm avhav y. 32, 13; 40, 2; 41, 6.

[6]) Vgl. P. Volz, Jüd. Eschatologie 1903, 57.

[7]) Vgl. Y. 36, 2; 40, 1f.; 44, 18; 46, 13. 19; Berākōt 16b.

[8]) Y. 28, 2; 43, 2; 68, 11; Vyt. 1; Ps. 91, 16.

[9]) Vgl. Scheftelowitz, Optimismus des Judentums 1913, 44f.

[10]) Sib. Proem. 84f.; Ḥagigā 5b, 2. Makk. 7, 36, 4. Esr. 7, 138; 8, 6; Jer.

Grabschriften der altjüdischen Katakomben: διὰ βίον ʻzum (ewigen) Lebenʼ. Auch das Urchristentum hat dieselbe Bezeichnung übernommen[1]).

§ 95. Die himmlische Buchführung und „Wage". Die altiranische Religion lehrt, daß die einzelnen guten und bösen Taten des Menschen im Himmel gebucht werden. Jeder Mensch hat ein himmlisches Guthaben bei Ahuramazda. Alles Gute oder Böse, das der Mensch denkt, spricht oder tut, wird aufgezeichnet. Mit dem Tode ist das Konto abgeschlossen und es findet dann die Abrechnung statt (Y. 47, 6). Je nachdem das Konto des Guten oder Bösen einen Überschuß hat, tritt gleich nach seinem Tode Belohnung oder Bestrafung ein[2]). Ahuramazda treibt nach dessen Tode gleichsam die Schulden ein. So heißt es Yasna 31, 14: „Nach diesen Dingen frage ich dich, o Ahuramazda, wie nämlich vor sich gehen und kommen werden die Schuldforderungen (išud), die auf Grund der Buchungen (dāϑra) an den Frommen und an die Bösewichter gestellt werden, wie sie sein werden, wenn es zur Abrechnung (hankərətay) kommt." Das Gericht über die Seele findet vor der „Richterbrücke" statt. Überwiegen die guten Werke, so schreitet die Seele über die „Richterbrücke" in den Himmel, überwiegen jedoch die sündhaften Handlungen, so stürzt sie in die Hölle[3]). Die Idee von einem Buche des göttlichen Gerichts findet sich auch im Babylonischen[4]) und Griechischen[5]). Nach der jüdischen Lehre wird gleichfalls über alle Handlungen eines Menschen im Himmel Buch geführt, das bei dem göttlichen Gericht aufgeschlagen wird[6]). Diese Vorstellung tritt erst seit dem Exile im Judentum auf. In folgendem Bilde veranschaulicht R. Aqibā diese Vorstellung: „Der Laden steht offen, der Kaufherr gibt auf Borg, das Buch liegt aufgeschlagen, die Hand trägt alles ein, und wer Lust zu borgen hat, mag kommen und borgen; die Schuldforderer gehen aber täglich umher und machen sich von dem Menschen bezahlt mit oder gegen seinen Willen, sie können aufweisen, worauf sie sich stützen. Das Gerichts-

---

Berākōt II 3, Qōhelet Rabbā c. 9, 5, Jelamdēnu zōt Habberākāh § 7, Tanḥumā, daselbst Hen. 58, 3, vgl. Šemōt Rabbā P. 44, 6; A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch, Leipzig 1910, 73 (Ps. 42).

1) Matth. 7, 14; 19, 17, ferner Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 35f.

2) Vend. 19, 27 u. 29; Y. 31, 14, Dādistān c. 12f., Mēn i xrat 12, 11ff., Saddar c. 1; Sacr. Books of the East XXIV 258. Ähnlich handelten auch die Perserkönige. Sie schenkten solchen, die um eines Verbrechens willen an das Kreuz geschlagen werden sollten, noch das Leben, wenn sie mehr Gutes als Schlimmes dem kgl. Hause angetan hatten (Her. VII 148).

3) Mēn i xrat 12, 13ff. 4) E. Schrader, Keilinschr. u. d. A. T.[3] 404. 584.

5) A. Dieterich, Nekyia 127 A.; L. Ruhl, De mortuorum iudicio 1903, 101ff.

6) Dan. 7, 10; Mal. 3, 16; Jes. 65, 6, Rōšhaššānāh 16b, Ābōt 2, 1; Tobit 12, 20; weitere zahlreiche Belege bei Bousset, Rel. d. Jud.[2] 296. R. Jehōšuā Ben-Simōn lehrt im Namen des R. Lēwi: „Jede gute Handlung, die ein Mensch tut, schreiben der Profet Elia und Messias auf, und Gott besiegelt dieses" (Wajjiqrā R. P. 34, Jelamdēnu, Berēš. § 141). Im Parsismus sammelt Mithra die guten Werke eines Menschen und legt sie zur Sühnung im Himmel nieder (yt. 10, 32). Er vermittelt auch den Verstorbenen ihr künftiges Geschick (Mēn i xrat 2, 118). Mithra steht nach Plutarch, De Is. c. 44 zwischen Ormazd und Ahriman und wird deshalb Mittler genannt.

urteil ist gerecht und alles ist zum Seligenmahl zubereitet" (Ābōt 3, 20). Nach der älteren biblischen Auffassung werden in das himmlische Buch nur die zum Leben und die zum Tode Bestimmten aufgezeichnet[1]).

In mittelpersischen Religionsschriften findet sich daneben die Anschauung, daß die Handlungen der Menschen von Rašnu auf einer himmlischen Wage gewogen werden[2]). Diese Idee findet sich auch bei den alten Ägyptern[3]) und Indern[4]). Im alten Indien ist die Wage auch als Ordal verwendet worden[5]). Beteuert jemand, der wegen eines Verbrechens angeklagt ist, seine Unschuld, „so soll der Angeklagte auf die Wage steigen, und nachdem er von Leuten, die zu wägen verstehen, mit einem Gegengewicht ins Gleichgewicht gebracht worden ist, soll er zur Wage sprechen: 'Du, o Wage, bist als Wohnung der Wahrheit ehemals von den Göttern geschaffen worden, deshalb rede die Wahrheit, o heilbringende, befreie mich vom Zweifel. Wenn ich Unrecht getan, o Mutter, so führe mich abwärts, bin ich rein, so laß mich aufwärts steigen." Die israelitische Anschauung, daß Gott die Taten des Menschen mit der Wage wägt[6]), ist unter dem Einfluß der Astrologie mit dem Rōšhaššānāh-Fest, welches am 1. Tišri (d. i. der 7. Monat) im Tierkreisbild der Wage gefeiert wird, eng verschmolzen. Dieses bestätigt Bamidbār Rabbā c. 16, 1, der ausdrücklich bemerkt, daß dieses Fest mit dem Tierkreisbild der „Wage" im Zusammenhang stehe, da Gott an diesem Tage die Taten der Menschen auf einer Wage abwiegt. Die mohammedanische Vorstellung von der göttlichen Wage am Tage der Wiederauferstehung ist aus dem Judentum entlehnt[7]). Wohl auf islamischem Einfluß beruht der Glaube der Eingeborenen von Dahomey, daß die Handlungen der Menschen nach dem Tode von den Göttern auf einer Wage gewogen werden; wenn das Gute hierbei das Übergewicht hat, so kommt er in das 'Totenland', wenn aber die bösen Taten überwiegen, so wird sein Körper vollständig vernichtet[8]).

Während im Parsismus auf Grund der Wage oder der Buchung mechanisch die Belohnung oder Bestrafung erfolgt[9]), läßt im Judentum Gott Gnade walten: „Das Lehrhaus Hillel sagt, der Allerbarmer neigt sich

---

[1]) Vgl. Ex. 32, 31 f.; Jes. 4, 3; Mal. 3, 16; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Hen. 47, 3; Luc. 10, 20. Ähnlich im Griechischen (H. Roscher, Lexik. d. Gr. u. Röm. Mythol. I Sp. 3096 u. 3099).

[2]) Dādistān ī Dīnīk c. 8, 1; 13, 3; Mēn ī χrat 2, 119–121; 22, 6; Ardā Vīrāf 5, 5. [3]) Vgl. Budge, Book of death 22 f.

[4]) Vgl. Jackson, Actes du X. Congrès internat. des Oriental., Geneva 1894, II 65 ff., A. Bertholet, Religionsgesch. Lesebuch S. 145.

[5]) Yājñavalkya II 95, 100–102.

[6]) Vgl. Hiob 31, 6, Ps. 62, 10, Mišlē 16, 11; Dan. 5, 27; 2. Baruch 41, 6; 1. Hen. 41, 1; 61, 8; 2. Hen. 44, 5; 49, 2; 52, 15; vgl. auch Jes. 33, 18.

[7]) Vgl. R. Leszynsky, Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht 1909, 57 f.; G. Flügel, ZDMG. 20, 47.

[8]) J. A. Skertchly, Dahomey, London 1874, 461.

[9]) Vgl. auch Dādistān c. 13, 4: „And he of improper habits, of much sin and little good works, attains temporary enjoyment by those good works, but through the sin which they perceive in him he is suffering punishment unto the resurrection."

dem Erbarmen zu und begnadigt die Frevler. Wie verfährt Gott dabei? R. Eliezer meint, Gott drückt die eine Schale an der Wage, worin die Verdienste des Frevlers liegen, herunter, dadurch scheinen sie schwerer zu sein und mehr zu wiegen als die Sünden gemäß Mīkā 7, 19: 'Er erbarmt sich unser wieder und unterdrückt unsere Schuld.' R. Jōsē lehrt, Gott hebt umgekehrt die Schale mit den Sünden in die Höhe, damit sie leichter erscheine gemäß Mīkā 7, 18: 'Er verzeiht die Schuld.' In der Schule des R. Ismāel wurde gelehrt, Gott beseitigt anfangs kleinere Sünden, wirft sie nicht in die Wagschale hinein, damit die Verdienste das Übergewicht erhalten, und das ist die gütige Eigenschaft Gottes. Rabbā sagt: die Sünde wird nicht völlig aus dem Schuldbuche getilgt, sondern sie wird beiseite gelegt; wenn die Sünden überwiegen, wird sie dann hinzugerechnet; ferner lehrte er, wer andern vergibt, dem werden von Gott die eigenen Sünden vergeben[1])." Nach Jer. Qiddušin 61b wird Gott, wenn beim Jüngsten Gericht 999 Engel zu Ungunsten eines Menschen aussagen und nur einer etwas zu seinen Gunsten vorbringt, die menschliche Seele milde beurteilen[2]).

Das Motiv der göttlichen Buchführung und der Wage ist der Anschauung von der unfehlbaren Gerechtigkeit der allwissenden Gottheit entsprungen, die entsprechend den Handlungen des Menschen einst den Menschen richtet. Nach buddhistischer Auffassung werden die guten und bösen Werke des Menschen aufgespeichert und sind für sein Geschick nach seinem Tode entscheidend. „Wie die Verwandten den zurückgekehrten Geliebten empfangen, so empfangen seine guten Werke denjenigen, der Gutes getan hat, wenn er aus dieser Welt in die jenseitige geht[3]). Wenn ein Mensch vom Tode ereilt wird, und er das menschliche Dasein verläßt, was bleibt ihm dann zueigen und womit geht er von hinnen? Was folgt ihm nach und weicht wie sein Schatten nicht von ihm? Zwei Dinge, das Gute und das Böse, das ein Sterblicher hier getan, bleiben ihm zu eigen, mit ihnen geht er von hinnen, sie folgen ihm nach wie sein Schatten, der nicht von ihm weicht. Darum tue der Mensch Gutes, es ist ein Schatz für die Zukunft. Gute Werke sind für die Wesen eine feste Stütze im Jenseits[4])."

Die gleichen Gedanken sind auch im Judentum zu belegen: Durch Wohltätigkeit legt man sich einen himmlischen Schatz an[5]). Nur die guten Werke begleiten den Menschen nach seinem Tode im Jenseits und sind seine Fürsprecher beim göttlichen Gericht[6]). Unhaltbar ist die Annahme des P. Volz, Jüdische Eschatologie 96, daß die Wurzel des Glaubens von der göttlichen Buchung und Wage „der rechnerische Geist des Judentums" sei.

§ 96. Die Seele in der Nähe des göttlichen Thrones. Im

---

[1]) Talm. Rōšhaššānāh 17a, vgl. auch Pesiqtā de R. Kahana p. 26.

[2]) Es gibt Engel, die am Jüngsten Gericht Fürsprecher des Menschen sind und solche, die den Menschen vor Gott anklagen (Šemōt R. P. 31, 14).

[3]) Dhammapada 219.

[4]) Samyutta Nikāya III 1, 14, M. Winternitz, Die Religion der Inder: Buddhismus 1911, 266.

[5]) Ketubōt 67b, Bābā Batrā 11.

[6]) Jalqut zu Ps. 85, Pirqē de R. Eliezer c. 34, Šabbāt 32a, vgl. auch Sōṭā 3b.

Parsismus gelangen die Seelen der Frommen nach dem Tode unter dem Beistande der Seele Zarathuštras[1]) zu den goldenen Thronsitzen Ahuramazdas und der Amešaspentas[2]) und leben dort in beständiger Gemeinschaft mit den Gottheiten[3]). Ähnlich tritt im Brahmanismus die Seele des frommen Brahmanen vor den Thron des Allgotts Brahman[4]). Nach dem Talmud[5]) sind die Seelen der Frommen nach ihrem Tode unterhalb des Thrones Gottes wohlgeborgen. In beiden Religionen ist die Stätte der Seligen, die das „köstlichste Dasein" bietet, mit ewigem Lichte (aw. raocå) erfüllt[6]), dagegen die Hölle in tiefe Finsternis gehüllt[7]). Daher schildert die Petrusapokalypse den Ort der Seligen als „über und über glänzend im Licht, dessen Luft von Sonnenstrahlen durchleuchtet", dagegen den „Ort der Strafe" als ganz finster, sodaß dort die Gesichter der Verdammten dunkler als die Nacht sind (4. Esr. 7, 125).

§ 97. Das himmlische Paradies. Während in der Hölle nach persischer Anschauung stinkende Winde sind[8]), weht in der himmlischen Stätte der Seligen ein „sehr wohlriechender" (hubaoδitara) Wind[9]). Sobald die Seele eines Rechtgläubigen die Stätte der Seligen betritt, kommt ihm ein früher verstorbener Rechtgläubiger entgegen und richtet neugierig Fragen an ihn über sein vergangenes Leben (Hāδ. N. 2, 15f.). Dort erhalten die Seligen gleich nach ihrer Ankunft eine wohlschmeckende, butterartige Unsterblichkeitsspeise[10]). Auch nach jüdischem Volksglauben durchströmen das himmlische Paradies der Seligen wundersame Wohlgerüche. Dem altjüdischen Volksglauben gemäß befinden sich die Seelen der Frommen im Paradies (Gan 'Ēden), in welchem ursprünglich die beiden ersten Menschen vor ihrem Sündenfall geweilt hatten[11]). „In der Mitte des Paradieses steht der Lebensbaum und seine Zweige bedecken das ganze Paradies; es sind dort 500000 Wohlgerüche, die sich einander nicht gleichen. Seine (des Paradieses) Wohlgerüche duften von einem Ende der Welt bis zum anderen Ende. Vier Ströme durchfließen das Paradies; der eine ist aus Milch, der zweite aus Wein, der dritte aus Balsam, der vierte aus Honig[12])." „In

---

[1]) Yasna 45, 11.

[2]) Yasna 28, 5, Vend. 19, 32. Ahuramazda sitzt auf einem Thron (vgl. Dink. IX 50, 16), ebenso wie auch die Bibel von Gottes Thron spricht (Ex. 17, 16; Jes. 6, 1, Ez. 1, 26; 10, 1, Ps. 11, 4; 47, 9; 103, 19; Jes. 66, 1).

[3]) Yasna 31, 21; 33, 5. [4]) Kauṣ. Up. 1.

[5]) Šabbāt 152b, Jelamdēnu, Wezōt Habberākā § 6. Ebenso im Indischen (Chānd. Up. 8, 4. 12).

[6]) Hagigā 12a, Šemōt R. P. 35, 1, Hen. 5, 7; 22, 2; 58, 3ff.; 96, 3; 92, 4, Ps. Sal. 3, 12. Im Awesta vgl. Yasna 12, 10; 31, 7; Yašt 3, 1; 19, 6; 30, 1; 58, 6; Hāδōxt N. 2, 15, Bund. 1, 2; Y. 43, 13. [7]) Vgl. oben S. 184.

[8]) Hāδōxt N. 2, 25f., Pursišnīhā 40, Dīnk. V 20, 2, Dādistān 27, 2, Ardā Vīr. 5, 8.

[9]) Hāδ. N. 2, 7–8, Mēn i xrat II 140ff., VII 15, Ardā Vīr. c. 4, 15–17; 5, 7.

[10]) Yasna 34, 11, Hāδ. N. 2, 18, Mēn i xrat II 152, Dādistān 31, 31.

[11]) Berākōt 16b. 28b, 'Ērubin 19a, Ta'anit 31a, Šemōt R. P. 7, 4, Wajjiqrā R P. 27, Šir haššir. R.; Sifrē, Debārim § 10 und Wezōt Habberākāh § 357, Jalquṭ zu Ps. 11 u. 140, Sib. Prooem. 86f., Luk. 23, 43.

[12]) Jalquṭ zu 1. M. § 20. Auch gemäß dem Atharvaveda wehen im Elysium

der Stunde, wo Gott im Paradies mit den Gerechten geht, verbreitet der Lebensbaum einen Duft, und dieser Duft durchströmt den ganzen Garten; dieser Duft ist Leben für alle Gerechte daselbst, und er breitet sich ganz aus, alle Blätter jubeln[1])." Mit der Annahme eines himmlischen Paradieses ist diese Anschauung von den aromatischen Düften und dem Lebensbaume (vgl. Gen. 2, 9) eng verwachsen. Im Jenseits dienen den Seligen die Früchte des „Lebensbaumes" als Speise[2]). Der Gedanke, daß die Stätte der Seligen dieselbe sei, in der einst das erste Menschenpaar ein glückseliges Dasein geführt habe, tritt seit dem 1. Jhdt. n. Chr. derart stark in den Vordergrund, daß selbst für die nach der Auferstehung anbrechende zukünftige Welt das Paradies als die Heilsstätte für die Seligen angenommen wurde, worin die bereits verstorbenen Frommen ihren Aufenthalt haben. Die Endzeit wird demnach nur als eine Wiederkehr der ursprünglichen Unschuld und Glückseligkeit des ersten Menschenpaares aufgefaßt[3]). So lehren Šemūel Bar Naḥman und Beraḥjā im Namen des R. Ḥaninā: Das erste Menschenpaar hätte im Paradiese ewig gelebt, wenn es nicht die Sünde begangen hätte, aber in der künftigen Welt wird Gott den Seligen das Paradies und das ewige Leben wieder gewähren[4]). Nach R. Jehudā wird selbst das aus dem Paradiese vertriebene erste Menschenpaar in der künftigen Welt des Paradieses wieder teilhaftig werden[5]). In dieser künftigen Heilsstätte dienen den Seligen die Früchte des Lebensbaumes als Speise, wodurch sie Unsterblichkeit erlangen[6]). Und das Öl, das dieser Lebensbaum spendet, gereicht ihnen zur erquickenden Salbung[7]). Nach 2. Hen. 8 Rez. A hat dieser in der Mitte des Paradieses stehende „Baum des Lebens" (vgl. Gen. 2, 9) „Erzeugnisse von allen Früchten". Daneben gibt es nach Rez. B noch einen besonderen immerfließenden Ölbaum. Bousset, Religion des Judentums[2] S. 556 nimmt fälschlich an, daß diese echtjüdische Erzählung vom himmlischen Paradiese iranische Züge enthalte: „Ein Blick in die Paradiesesschilderung der iranischen Theologie löst uns das Rätsel. Diese kennt in der Tat zwei wunderbare Bäume. Der eine Baum ist der

wohltuende Lüfte und gibt es dort Ströme voll Honig und solche voll Milch (vgl. H. Zimmer, Altindisches Leben 412 ff.).

[1]) Traktat „Die Mauern und Hallen vom Paradies und seine Bewohner" übers. von A. Wünsche: Aus Israels Lehrhallen [Bēt Hammidraš] III 1909, 62. Hierzu vgl. die ähnliche Schilderung des Paradieses in der Apokalypse des Moses 29, 38, 40, ferner die Beschreibung der messianischen Zeit Ap. Bar. 29, 7: „Winde werden von mir ausgehen, um Morgen für Morgen den Duft der aromatischen Früchte mit sich zu führen" (vgl. auch C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. N. T. 133).

[2]) Šemōt R. P. 25 und 45, Jelamdēnu Haazinu § 1, Pesiqtā zutrāti (ed. Buber) Gen. 2, 9; Hen. 25. 5, Apok. 2, 7.

[3]) Tanḥumā, Berēšit § 31, Šemōt R. P. 7; 2. Hen. 8 f. 42, 3—5. Die Parallele zur ersten Schöpfung erweist sich auch darin, daß ähnlich jener die neue, ewige Welt in 7 Tagen (4. Esr. 7, 30) oder in einer Jahrwoche (4. Esr. 7, 43) ersteht.

[4]) Jelamdēnu, Berēšit § 6, Tanḥumā, Berēšit § 18, Berēšit R. P. 21.

[5]) Berēšit R. P. 21, Jalqut § 34.

[6]) Berēšit R. P. 25; 88; Jalqut zu Jer. 2, Jalqut zu Ps. 23, 5, Pesiqtā zutrāti Gen. 2, 9, Hen. 25, 5, Test. Levi 18, Apk. Mos. 28, Apok. 2, 7.

[7]) Vita Ad. 36, 40, Apok. Mos. 9, 13; 2. Hen. 22, 8.

Baum Allsamen, der den Samen aller Früchte trägt, und von dem aller Fruchtsame auf die Erde herabkommt ... Der zweite Baum ist der Haomabaum (Gaokerena), dessen Frucht der Haomasaft ist, der den Gläubigen am Ende der Welt als Unsterblichkeitsspeise gegeben werden soll. An Stelle des Haomasaftes tritt in der spätjüdischen Tradition das Öl." Allein dieses ist unrichtig. Gemäß der iranischen Vorstellung steht inmitten des Weltozeans Vourukaša der Baum „Allheiler" (vīspōbiš), „der gute kräftige Heilmittel birgt, auf dem aller Pflanzen Same niedergelegt ist". Aus ihm wird der „weiße Haoma" gewonnen, woraus das Ambrosia hergestellt wird, das den Seligen bei der Auferstehung Unsterblichkeit verleiht. Auf diesem Baum befindet sich auch das Nest des Göttervogels Saēna („Adler")[1]). Dieser Wunderbaum wird auch Gaokərəna genannt[2]). Somit ist Boussets Annahme von den zwei Wunderbäumen in der iranischen Mythologie nicht haltbar.

§ 98. Die Gewänder der Seligen. Da die Seele als körperlich angesehen wird[3]), tragen die Seligen im Jenseits gemäß dem Parsismus kostbare Kleider[4]). Die Seelen der frommen Zarathuštra-Gläubigen erhalten im Garotman „mit Gold und Silber verzierte, sehr strahlende (barāzišaktum) Gewänder"[5]). Auch der fromme Brahmane wird nach seinem Tode von den göttlichen Frauen (Apsaras) mit herrlichen, hellen Gewändern versehen. Dieselbe Anschauung ist im Judentum vorhanden. Nach Henoch 62, 14 sind die Seligen angetan „mit den Kleidern der Herrlichkeit". Der Talmud[7]) nimmt an, daß die Seligen im Paradiese weiß gekleidet sind. Nach dem Midraš Jalquṭ zu 1. Mos. § 20 streifen die Engel den Seligen die Totengewänder ab und ziehen ihnen „Kleider des Äthers der Herrlichkeit" an. Die Annahme Beers[8]), daß die Vorstellung von den Kleidern der Seligen aus Persien stammt, ist sehr unwahrscheinlich. Abgesehen davon, daß diese Idee im Persischen viel später zu belegen ist als im Judentum, hat sie sich sehr gut aus der älteren Vorstellung entwickeln können, daß der Tote in der Unterwelt ein Kleid nötig habe, weshalb man ihm auch ein solches ins Grab gab. Damit hängt auch die jüdische Anschauung zusammen, daß der Tote mit den Kleidern, in die man ihn kleidet, auch aufersteht[9]).

---

1) Yašt 12, 17, Mēn i xrat 62, 37, Bund. 9, 5.

2) Vend. 20, 4. Die Pehl.-Übers. hebt ausdrücklich hervor, daß der Gaokərəna den weißen Haoma enthält. Auch in der Mythologie der Zigeuner gibt es auf einer Wiese im Grunde des Wassers einen Wunderbaum, der allerlei Samen trägt, von denen das Wachstum auf der Erde abhängt (H. v. Wlislocki, Die transsilvanischen Zigeuner S. 9 Nr. 7).

3) Vgl. Yasna 51, 17: „Der Gläubige Frašaoštra Hvōgva hat mir den erstrebenswerten Leib für seine gute Seele geschildert, den erwünschten, den ihm Ahuramazda, der allmächtige, (einst) geben soll, damit er sein sehnliches Trachten erreiche" (gərəzday: ai. gṛdhyā 'sehnliches Verlangen').

4) Dādistān c. 31, 4. 5) Ardā Vir. 12, 9. 6) Kauṣ. Up. 1.

7) Niddā 20a, Berēšit R. P. 96, 5, Qōhelet R. 9, 8, Apok. Elias 39, 11, ferner C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. N. T. 135; ders., Reste der primitiven Religion S. 30. 8) Bei Kautzsch, Apokryphen II 272.

9) Šabbāt 114a, Jelamdēnu P. Emōr § 2.

18. Kapitel. Die Auferstehung.

§ 99. Eschatologische Vorstellungen in den Gāthās. In der persischen und jüdischen Eschatologie bestehen die beiden Vorstellungen, die einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode und die der Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten friedlich nebeneinander. In dem ältesten Teile des Awesta, den Gāthās, ist der Auferstehungsglaube nicht vorhanden. Die Gāthās heben vor allem die letzten Dinge hervor, die dem Menschen nach „Vollendung" seines Lebens bevorstehen [1]). Den Gläubigen erwartet „das beste Los", den Ungläubigen das „schlimmste" [2]). Alle Abgeschiedenen müssen gleich nach dem Tode durch das „geschmolzene Metall" gehen, das auch „das rote Feuer" genannt wird. Dem Gläubigen gereicht dieses zum Behagen, dagegen verursacht es dem Ungläubigen gewaltige Qualen [3]). Hierauf gelangen sie alle zur „Richterbrücke" (cinvatō pərətav). Die Seele des Gläubigen überschreitet sie sicher und erreicht das lichte Himmelreich (Xšaϑra), dagegen stürzt der Ungläubige von der Brücke herab in die tiefe, finstere Hölle [4]). Dem Seligen wird beim Eintritt in das Paradies eine butterartige Unsterblichkeitsspeise gereicht [5]); und hier im Himmelsreiche lebt er in ständiger Gemeinschaft mit den Gottheiten ewig fort [6]). Der Seele des Ungläubigen werden aber in der Hölle übelriechende Speisen vorgesetzt [7]). Die Sünder haben in der Hölle ewige Qualen auszustehen [8]), sie haben nicht teil an dem „himmlischen Leben" und der „Unsterblichkeit", sondern sind dem Verderben preisgegeben [9]). Die Mittelmäßigen kommen in den „Ort der Gemischten" [10]).

Daneben lehren die Gāthās, daß bald nach Abschluß des zarathustrischen Bekehrungswerkes alle Lebenden dem Weltgericht entgegengehen werden, worauf das ewige Gottesreich anbrechen werde, das den Anhängern des Ahuramazda Vollkommenheit, Unsterblichkeit und dauernde Wonne bringt [11]). Von dieser Seligkeit sind die Ungläubigen ausgeschlossen. Die eschatologische Erwartung von dem baldigen Nahen des Gottesreiches durchklingt stark die Gāthās. Alle, die „das letzte Ende der Schöpfung" [12]) erleben, werden zunächst demselben Feuerordal unterworfen werden, wie es zuvor die Abgeschiedenen durchmachen mußten. Der Gläubige besteht es un-

---

1) Yasna 30, 4. 8; 33, 5; 43, 3. 5; 45, 3. 5. 7; 51, 1. 2. 6; 71, 15f., Hād. N. 1, 15. 2) Yasna 43, 5; 51, 6; 45, 7.
3) Yasna 30, 7f.; 31, 19; 32, 7; 47, 6; 34, 4; 51, 9.
4) Yasna 46, 10f.; 51, 13; 71, 16; Vend. 13, 3; 19, 29f.
5) Yasna 34, 11; Hād. N. 2, 18.
6) Yasna 30, 1. 10; 31, 6. 21; 53, 1; 33, 5; 45, 5.
7) Yasna 31, 20; 46, 11; 49, 11; 51, 13; 53, 6.
8) Yasna 30, 11; 31, 20; 45, 3. 7; 51, 14; 53, 7. 9.
9) Yasna 32, 4–5; 46, 11; 53, 6ff. 10) Yasna 33, 1; 48, 4.
11) Y. 51, 7; 33, 10.
12) Yasna 43, 5f.; vgl. im Judentum den ähnlichen Ausdruck: „Ende der Zeiten" (Bar. 13, 3; 83, 5) oder „Ende der Welt" (Bar. 83, 7). „Der Tag des Gerichts ist das Ende dieser Welt und der Anfang der kommenden ewigen Welt" (4. Esr. 7, 113); Dan. 10, 14: „Ende der Tage."

versehrt, dagegen verursacht es furchtbare Qualen dem Frevler, der alsdann zu ewiger Pein der Hölle überantwortet wird[1]). Diese sehnsuchtsvolle Heilserwartung kommt in den ältesten Gebeten der Zarathuštra-Anhänger zum Ausdruck: „Zum ersten Male" — heißt es Yasna 36, 1—2 — „nahen wir dir durch dieses Werk des heiligsten Feuers, o Ahuramazda, nahen wir uns dir mittels deines sehr heiligen Geistes (des Feuers), der ein Schmerz sein wird demjenigen, den du zum Schmerz bestimmt hast. Als der Wonnigste unter uns mögest du, o Feuer des Ahuramazda, dem Endziele entgegengehen, mit der Wonne des Wonnigsten, mit der Verehrung des Verehrungswürdigsten unter uns mögest du dem bedeutendsten der Schlußwerke entgegengehen." Das Leben im Gottesreiche ist rein materiell gedacht[2]). Der Rechtgläubige wird friedlich als Landwirt ein annehmliches Leben führen und eine stets reichlich Milch gebende Kuh besitzen. So heißt es Yasna 48, 11: „Wann wird, o Mazda, die Gottergebenheit mit der Wahrheit kommen und mit dem Gottesreiche der schöne, weidereiche Wohnsitz? Wer wird Ruhe vor den grausamen Falschgläubigen stiften?" Ferner Yasna 50, 2—3: „Wie könnte einer die stets Annehmlichkeit bewirkende Kuh erlangen, der sie samt dem Weideland zu besitzen wünscht, der rechtschaffen nach dem Gesetze lebt unter den vielen, welche das Sonnenlicht sehen? ... Und sie (die Kuh) soll dem, o Mazda, zuteil werden, welchem du sie durch dein Gottesreich und dein Wohlwollen verheißen hast, dem, der Kraft seines Verdienstes das benachbarte Gehöft, das der Falschgläubige innehat, veredeln möchte." Ein solches eschatologisches Bild entwerfen uns die Gāthās, welche allein „als die unmittelbaren Äußerungen des Zarathuštra gelten"[3]).

In dem Gottesreiche, das auch die „künftige Welt" (parō-asna anhav) heißt, leben bereits alle verstorbenen Gläubigen, sodaß bei dieser Anschauung der Gāthās der Wiederauferstehungsgedanke eigentlich keinen Platz hat. Die Lehre von der Auferstehung zum Zwecke der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen steht übrigens in schroffem Widerspruch mit der Anschauung der Gāthās, wonach die Seele unmittelbar nach dem Tode an der „Richterbrücke" gerichtet wird und entweder ins Himmelreich zur ewigen Seligkeit eingeht oder in die Tiefe hinabstürzt und zu ewigen Höllenstrafen verdammt wird. Für die Verstorbenen ist also ein nochmaliges Gericht nicht nötig. Die Idee der Totenerweckung kann daher erst sekundär entstanden sein, wohl hervorgegangen aus dem sehnlichen Wunsche, das wunderbare Wirken des letzten Heilands und den Eintritt der Welterneuerung rein leiblich auf Erden mitzuerleben. Somit ist es verständlich, wenn die Auf-

[1]) Yasna 30, 8. 10; 31, 6; 34, 3; 43, 5f. 13; 46, 3; 48, 1. Nach den jüngeren Awestastücken und den mittelpersischen Texten hingegen existiert das Feuerordal nur am Jüngsten Gericht, nicht aber für die abgeschiedene Seele auf ihrem Gange zur „Richterbrücke".

[2]) Ähnlich sind die ältesten Heilserwartungen Israels (Jes. 2, 4, Am. 9, 13—15; Mi. 4, 3—4; Jes. 11; Ez. 36, 24—30).

[3]) Geldner, Grdr. Iran. Phil. II² 28. Wertlos ist die Schrift von L. H. Mills, Avesta Eschatology, Chicago 1908.

erstehung erst in den jüngsten Partien des Awesta vorkommt. Sie wird zuerst von Theopompos (um 350 v. Chr.) als eine „magische“ (= persische) Vorstellung erwähnt[1]). Zwei sehr junge Stellen Yašt 19, 88 ff. und Fragment IV (bei Westergaard, Zendavesta 332) nehmen auf die Auferstehung Bezug. „Die gewaltige, königliche Glorie“ — heißt es im Yašt — „verehren wir, die auf den künftigen Heiland, den sieghaften, und seine anderen Freunde übergehen wird, daß er die Welt vollkommen mache ohne Alter und Tod, ohne Verwesung und Fäulnis, ewig lebend, ewig gedeihend, freischaltend; wann die Toten auferstehen werden und den (noch) Lebenden die Unsterblichkeit zuteil wird und die Welt das tut, was nach seinem Willen vollkommen ist. Die Kreaturen werden unsterblich werden, die Bekenner des rechten Glaubens sind. Die Lüge wird dorthin wieder verschwinden, von wannen sie gekommen war, um den Rechtgläubigen zu verderben, ihn selbst und seinen Anhang. Es wird zu Grunde gehen die Schurkin und es wird zu Grunde gehen das schurkische Oberhaupt (Angromainyuš).“ Der Heiland Astvatərəto wird, wie es im selben Yašt (94—96) lautet, „mit den Augen der Weisheit blicken, auf alle Geschöpfe wird er schauen ... Er wird auf die ganze leibliche Welt mit den Augen des Segens schauen, und sein Blick wird unsterblich machen die ganze leibliche Wesenheit. Die Freunde dieses sieghaften Astvatərəto werden auftreten, die Gutes denken, Gutes reden, Gutes tun, ein gutes Gewissen haben und niemals falsch reden mit der Zunge. Vor ihnen wird der Dämon Aēšma entweichen mit blutiger Keule, der verblendete. Aša („die Wahrheit“) wird die böse Druj („Lüge“) besiegen, die aus schlechtem Samen, die höllische. Akəm Manō („die böse Gesinnung“) wird unterliegen, Vohumanō („die gute Gesinnung“) wird es besiegen. Die falschgesprochene Rede wird unterliegen, die wahrgesprochene Rede wird sie besiegen. Es werden Haurvatāt und Amərətāt beides, den Hunger und Durst besiegen, Haurvatāt und Amərətāt werden den bösen Hunger und Durst besiegen. Machtlos wird der Übeltäter Angromainyuš entweichen“. Die andere Stelle, in der die Auferstehung erwähnt wird, lautet: „Das Gebet Airyaman išya (= Yasna 54) nenne ich dir als das höchste unter allen Gebeten, denn dieses habe ich als das erfolgreichste unter allen Gebeten erschaffen, nämlich das Airyaman išya. Dieses sollen die zukünftigen Heilands sich ins Gedächtnis rufen. Durch das Aufsagen dieses Gebetes werde ich, Ahuramazda, über meine Geschöpfe Macht haben und nicht wird der Angromainyuš mit seiner schlechten Religion über seine Geschöpfe Macht haben, o Spitāma Zarathuštra. In der Erde wird sich verkriechen Angromainyuš, in der Erde werden sich verkriechen die Dämonen. Die Toten werden auferstehen in ihren

---

[1]) Diogenes Laertius, Prooem. 6: ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους. Äneas von Gaza, De immortalitate an. ed. Barth. 77: ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται. Vgl. auch Jackson, Zoroaster 241 f., 246, Darmesteter, Zend Avesta T. III 66. Dagegen ist in Her. III 62 nicht die persische Lehre von der Auferstehung enthalten.

leblosen Leibern, das leibliche Leben wird fortdauern[1])." Die Idee des Heilands, die ebenfalls den Gāthās mangelt, und hier mit dem Auferstehungsglauben eng verknüpft ist, ist jedenfalls älter als die Auferstehungsvorstellung (vgl. Y. 26, 10; 59, 28). Ein gewisser Partikularismus ist der ältesten persischen Vorstellung von den Heilserwartungen eigen. An der Spitze der Welterneuerung steht der persische Saōšyant, ein Sprößling des Zarathuštra. Nur die Zarathuštra-Gläubigen sind die Träger des Heils, die Andersgläubigen bleiben nach der ältesten Vorstellung davon völlig ausgeschlossen.

§ 100. Entwicklung des Auferstehungsgedankens im Judentum. Bertholet[2]) hält schon aus dem Grunde die persische Auferstehungslehre für sekundär, weil nicht abzusehen ist, wie „von der Praxis der Leichenaussetzung aus ein Weg organischer Entwicklung zur Auferstehungserwartung geführt haben sollte". Allein diese Begründung erscheint mir nicht stichhaltig, da ja bei der Erneuerung des Leibes hauptsächlich die Knochen in Betracht kommen und gerade die Knochen der verwesten Leiche von den Persern aufbewahrt wurden (vgl. oben S. 166). Nach der Auffassung des R. Josua Ben-Haninā wird Gott bei der Auferstehung die Verstorbenen aus dem Knorpel des Rückgrates wiederherstellen[3]). Da nun Zarathuštra etwa 660—583 v. Chr. gelebt hat[4]) und um diese Zeit dem Parsismus der Auferstehungsgedanke noch fremd war, so kann schwerlich die jüdische Idee der Auferstehung aus Persien stammen, weil sie bei Ezechiel c. 37 bereits angedeutet[5]) und bei Jesaia c. 26, 19 und c. 53 deutlich ausgesprochen ist. Schon in dem altertümlichen, sicherlich noch vorexilischen Ps. 88, 11—14 schimmert die Hoffnung durch, daß Gott an den frommen Toten seine Gerechtigkeit kundtun wird und er die „Schatten" auferstehen lassen werde: „Wirst du an den Toten Wunder verrichten? Werden die Schatten auferstehen und dir danken?" Der Umstand, daß hier überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, die urisraelitischen Begriffen so fern lag, beweist, daß diese Anschauung damals bereits in maßgebenden Kreisen vorgeherrscht haben muß, aber der Dichter dieses Psalmes noch nicht unerschütterlich fest davon durchdrungen war. Der Auferstehungsgedanke war damals eben noch nicht zum Dogma geworden[6]).

---

1) Zur Übersetzung der beiden Stellen vgl. Geldner, Die zoroastrische Religion, Tübingen 1911 S. 355f. (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. v. A. Bertholet).

2) In Festschrift für F. C. Andreas, Leipzig 1916, 59f.

3) Wajjiqrā R. P. 18.

4) Vgl. Jackson, Grdr. Iran. Phil. II² S. 622.

5) Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode 1892, 114. Mit Recht bemerkt Bertholet a. a. O. S. 55: „Wohl sind die Totengebeine der Vision Ezechiels keine Toten, sondern Lebende, die im Exil zerstreuten Glieder des Volkes, und dementsprechend bedeutet ihre Wiederbelebung lediglich die politische Wiederherstellung des Volkes. Aber daß dieser Gedanke schon um 586 unter dem Bilde einer Auferstehung der einzelnen Volksglieder ansgesprochen wird, ist eine Tatsache, die immerhin Beachtung verdient, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, wie schwer es antikem Denken fiel, die Grenzen zwischen Bild und Wirklichkeit scharf zu ziehen."

6) Übrigens könnte auch der Dichter den Auferstehungsgedanken schon voll und ganz geteilt haben und die Stelle so beurteilt werden wie die in Šemōt

Der stark ausgeprägte Glaube an die göttliche Gerechtigkeit hatte nicht nur Anlaß zur Bildung der Vorstellung gegeben, daß der Mensch gleich nach seinem Tode für seine Handlungen belohnt oder bestraft werde, sondern anknüpfend an den alten Volksglauben, der den Tod als einen langdauernden Schlaf auffaßte, hatte er in der Zeit, als bereits die Vorstellung vom göttlichen Weltgericht und dem ewigwährenden messianischen Reiche feststand, die Idee entwickelt, daß die frommen Toten am Jüngsten Gericht wieder erwachen werden[1]), um zusammen mit den lebenden Frommen an der messianischen Heilszeit hier auf Erden teilzunehmen. Denn die Welterneuerung dürfen nicht nur die erleben, welche gerade zufällig der letzten Generation angehören[2]). Aus diesem Interesse, die Seligkeit des messianischen Reiches mitzugenießen, ist der Glaube an eine leibliche Auferstehung entsprungen. Die beiden Vorstellungen haben sich dauernd im Judentum erhalten: Die Hoffnung auf ein Weiterleben der gläubigen Seele nach dem Tode in der Nähe Gottes und gleichzeitig die Erwartung einer Auferstehung am Ende der Tage. Daß der jüdische Auferstehungsglaube sich aus altisraelitischen Ideen ganz natürlich entwickelt hat und nicht vom Parsismus entlehnt ist[3]), hat zuletzt Edwin Albert[4]) sehr eingehend darzulegen gesucht. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß der Auferstehungsgedanke sekundär auch an die Jonalegende angeknüpft worden ist. Der Fisch, der Jona verschlingt, symbolisiert bereits in spätbiblischer Zeit das Grab, aus welchem Gott den Jona wieder erlöst. So betet Jona im Bauche des Fisches (II 7): „Aus dem Bauche der Unterwelt schreie ich . . . Bis zu den Enden der Berge war ich gesunken; der Erde ihre Riegel waren rings um mich für immer, aber du bringst mein Leben aus dem Grabe herauf." Im Midraš Jōnā wird das Grab mit dem Fisch, der den Jona verschlungen hatte, verglichen: „Der Bauch des Fisches ist die Unterwelt, weil es Jona 2, 3 heißt: 'Aus dem Bauche der Unterwelt schreie ich'; Jona befand sich im Bauche des Fisches, der von der hl. Schrift als Bauch der Unterwelt be-

R. P. 44 dem Mose in den Mund gelegten Worte, die er an Gott richtete: „Mose sprach", wie R. Lēwi lehrt: „Herr der Welt! Leben die Toten auf? Wenn sie in der zukünftigen Zeit nicht aufleben, so tust du ihnen in allem recht, was du beabsichtigst. Wenn die Toten aber aufleben, was wirst du am Jüngsten Gericht den Stammvätern sagen, wenn sie auferstehen und von dir die Verheißung fordern, die du ihnen verheißen hast?"

[1]) Die Seele des Sünders ist nach dem Tode zwei Gerichten unterworfen, 1. „dem Gerichte der Hölle" (Gēhinnōm), 2. „dem Tage des großen Gerichts" (יום הדין הגדול) bei der Auferstehung (Jelamdēnu, Pequdē § 3).

[2]) Ps. Sal. 17, 44; 18, 6; 4. Esr. 5, 41 f.

[3]) Entlehnung aus dem Parsismus nimmt Bertholet, Die israelitische Vorstellung vom Zustande nach dem Tode 1914, 54 an, während er in Bibl. Theologie des A. T. II 113 sagt: „Hiob spricht nicht von Auferstehung und ewigem Leben, aber man sieht den Glauben daran entstehen, einstweilen noch in dämmerndem Halblicht visionärer Ahnung."

[4]) In seiner Schrift: „Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus", Königsberg 1910; vgl. auch E. Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, 172 ff.; N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901, 320 f.; Ed. König, Gesch. d. alttestam. Religion 450 f., Behrmann, Handkomm. zu Dan. 12, 2.

zeichnet wird, drei Tage und drei Nächte lang. Das sind die drei Tage, die die Seele im Grabe zubringt ... Nach Verlauf von drei Tagen richtet Gott die Seele ... Ebenso wie auf Gottes Geheiß der Fisch den Jona ans Land spie, werden in der messianischen Zeit, wenn die im Staube Ruhenden erwachen, alle Gräber die Toten, die in ihnen sind, ausspeien[1])." Ähnlich knüpft der Zōhār an den Fisch Jonas folgende Bemerkungen: „Wenn Gott die Toten wiederbeleben wird, dann wird er dem Fisch, dessen Bauch das Gräberfeld versinnbildlicht, gebieten, er solle die Toten ausspeien und von sich geben; und durch den Fisch werden wir ein Mittel der Heilung für die ganze Welt finden. Ebenso wie der Fisch, als er Jōnā verschlungen hatte, starb und erst nach drei Tagen wieder lebendig wurde und dann den Jōnā ausspie, so ist auch die Erde jetzt tot, doch in der messianischen Zeit wird sie die Toten erwecken und wieder von sich geben[2])." Jōnā versinnbildlicht auch im N. T. den Auferstehungsgedanken: „Und es soll dem Volke kein anderes Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Profeten Jōnā" (Matth. 16, 4).

Die Zukunftserwartungen des späteren Parsismus, wie sie uns besonders in den mittelpersischen Schriften entgegentreten, sind der Niederschlag einer langen Tradition, welche ihren Stoff zum Teil auch aus jüdischen Quellen geschöpft hat. Juden und Parsen haben gerade während der Arsakiden- und Sasanidenzeit miteinander in regem Verkehr gestanden, sie haben die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen ihren Religionen wohl erkannt, so daß sie untereinander zuweilen Religionsdisputationen veranstalteten. Daher läßt es sich oft schwer feststellen, ob eine erst in den mittelpersischen Schriften auftretende ähnliche Religionsvorstellung dem Parsismus ursprünglich gewesen sei, da ja jene Werke, wie Bundehiš und Dīnkerd, die zum großen Teil altüberliefertes Material enthalten, erst im 9. und 10. Jhdt. n. Chr. verfaßt sind und manche jüdische Vorstellungen aufgenommen haben, auf die ich im weiteren hinweise.

§ 101. Eintritt des Weltendes nach einer bestimmten Zeitdauer. Die Weltschöpfung und Welterhaltung steht im Dienste eines Heilsplanes, den Gott mit der Menschheit vor hat und zielt auf ein Reich ab, zu dem alle Menschen berufen sind. Die irdische Welt hat nach göttlichem Plane eine bestimmte Dauer und ist in eine Anzahl von Perioden eingeteilt. Dieser Gedanke ist nicht nur im Parsismus, sondern auch im Judentum[3]) zu belegen. Nach altpersischem Glauben wird die Welt im ganzen 12000 Jahre bestehen[4]), die in vier Weltperioden zu je 3000 Jahren zerfallen. In den

[1]) Vgl. Jellinek, Bēt Hammidraš I 104f.

[2]) P. Wajjaqhēl, Wilna 1882, Bd. II Bl. 199b, vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 10. Wenn im 2. Baruch c. 4—5 die Unterwelt in der Gestalt eines Drachen personifiziert wird (vgl. auch Jes. 5, 14), so scheint dieses auf derselben Vorstellung zu beruhen (vgl. auch Ap. Abr. 31, Henoch 56, 8, E. Schrader, Keilinschriften u. d. A. T.[3] 503ff., Ztschr. f. Assyr. XXII 118), Tylor, Primitive Culture[4] I 340, Grimm, D. M. S. 950).

[3]) Vgl. Volz a. a. O. 168ff., Bousset a. a. O. 283f.

[4]) Nach indischer Auffassung sind 12000 Jahre bei Brahman ein Tag, Mahābh. III 188, 22f.

ersten 3000 Jahren bringt Ahuramazda die ganze Weltschöpfung erst in einem rein geistigen Zustand hervor[1]). In den nächsten 3000 Jahren gibt Ahuramazda dieser immateriellen Schöpfung die materielle Form. In den darauf folgenden 3000 Jahren sucht Angromainyuš diese Schöpfung zu verderben. Die letzten 3000 Jahre handeln von der Ankunft Zarathuštras bis zum Tage des Endgerichts[2]). Am Ende des 9. Millenniums tritt Zarathuštra auf. Seine Wirksamkeit füllt das zehnte Jahrtausend aus. Am Ende desselben Millenniums erscheint sein Sohn, der Messias (Saōšyant) Aūšētar, dessen Herrschaft ebenfalls ein Jahrtausend dauert. Am Ende des 11. Jahrtausends ersteht ein anderer Sohn des Zarathuštra, der Messias Aūšētarmāh, der das letzte Millennium beherrscht. Am Ende des 12. Jahrtausends tritt der endgültige Heiland Astvatərətō, ebenfalls ein Sohn Zarathuštras, auf, der alle Toten erweckt[3]). Von diesen persischen Anschauungen

[1]) Eine rein geistige Schöpfung vor der Erschaffung der körperlichen Welt kennt auch das Judentum: „Sieben Dinge sind erschaffen worden, bevor die Welt erstanden ist, und um 2000 Jahre gingen sie der Weltschöpfung voran, dies waren: Die Tōrā, die Buße, das Paradies, die Hölle, der Thron Gottes, der hl. Tempel und der Name des Messias“ (Talm. Pesāḥim 54a, Nedārim 39b, Jalquṭ Šimeʿōni 1. M. § 20, Berēšit Rabbā P. 1, Mišlē Rabbā 8, 9, Jalquṭ Jer. c. 17, Pirqē de R. Eliezer c. 3, Pesiqtā ḥadetā in Jellinek Bēt Hammidrāš VI 59, 65, ferner Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 49f.). Die Tōrā ist bereits 2000 Jahre vor der Weltschöpfung geschaffen worden (Berēšit R. P. 8 nach Simon B. Laqiš).

[2]) Diese persische Einteilung der ganzen Weltdauer in vier große Perioden hat Parallelen in der Lehre des Buches Daniel von den vier durch mythologische Tiere dargestellten (Dan. 7) oder durch Metalle symbolisch bezeichneten künftigen Weltreichen (Dan. 2, vgl. auch 8, 22) und in Hesiods bekannter Erzählung von den vier gleichfalls durch Metalle symbolisierten Weltaltern (Hes. V 109ff., Ov. Met. I 89f.). H. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen 1911, 183 möchte annehmen, daß diese Vierteilung von der wohl babylonischen Auffassung des gesamten Weltverlaufs als eines großen Jahres, eines Weltjahres, das in vier Weltjahrzeiten zerfällt, ausgegangen sei.

[3]) Vgl. Dink. VII 1, 51; 8, 51—10, 19; IX 31, 13, Bund. 30, 1—3, Dādistān 2, 10; 48, 30; 75, 4, Mānušcihār II 3, 3, Yašt 13, 128f., Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 668ff., 686. Also nach altpersischem Glauben bleibt die materielle Welt 9000 Jahre bestehen, worauf der letzte Heiland erscheint. Die Annahme Boussets (Rel. d. Judent.² 578 A.), daß die jüdische Apokalyptik einer Weltdauer von 6000 Jahren auf persischem Einfluß beruhe, erscheint mir nicht glaubhaft. Nach Sanhedrin 97a, ʾAbōdā zārā 9b soll nämlich die Welt im ganzen 6000 Jahre bestehen und zwar 2000 Jahre von der Schöpfung bis zur Gesetzgebung, 2000 Jahre unter dem Zeichen der Tōrā, aber am Ende des 4. Jahrtausends wird Messias kommen, dessen Herrschaft 2000 Jahre währen wird. Jedoch wird die Ankunft des Messiās wegen der zahlreichen Sünden der Menschen hinausgeschoben. — Der jüngere Buddhismus kennt ebenfalls einen Messias, den zukünftigen Buddha Maitreya (Meteyya), vgl. Dīghanikāya Nr. 26. In einem buddhistischen Sündenbekenntnis heißt es: „Wenn eines Tages der vollkommen weise Maitreya, der Götter Gott Buddha, in dieser Welt und Gegend zu erscheinen geruhen wird, zu der Zeit möge ich, die an dieser Segnung Festhaltende, meine bösen Taten dann bekennen und aus diesem Samsāra-Leiden erlöst werden.“ Oft wird der Wunsch ausgesprochen: „Möchten wir doch später einst mit Maitreya-Buddha zusammentreffen.“ Dadurch, daß ein Glanzstrahl von Maitreya Buddha in die Hölle dringt, der die dort weilenden Geschöpfe trifft, werden die Höllengeschöpfe durch ihn erlöst werden (vgl. F. W. K. Müller u. E. Sieg, Maitrismit und Tocharisch 411. 413). Sollte hier nicht persischer oder christlicher Einfluß voliegen?

scheint die spätjüdische Apokalyptik beeinflußt zu sein. Das Weltalter ist in zwölf Abschnitte geteilt. Erst nach dem 12. Zeitabschnitt wird sich Messias offenbaren[1]), dessen Wirken nach Rabbi Eliezer 1000 Jahre währen soll, worauf die zukünftige Welt hereinbrechen wird[2]). Sicherlich aus dem Parsismus stammt die in Sanh. 97a enthaltene Angabe, daß die Welt erst nach siebentausendjährigem Bestehen erneuert werde, was ich S. 178 Anm. 1 ausgeführt habe. Das Ende der Welt tritt auch im Judentum nach einer ganz bestimmten Zeitdauer ein[3]).

§ 102. Der Heiland. Die sündenvollen Menschen werden im Parsismus, Buddhismus und Judentum als kranke bezeichnet, die der Heilung bedürftig sind. Gemäß der altpersischen Religion ist Zarathuštra „der Heiler des Lebens", der dazu berufen ist, das von den bösen Dämonen krank gemachte Leben der Menschen wieder gesunden zu lassen[4]), er ist „der das Leben heilende Freund"[5]), „der das Leben heilende Richter"[6]). Ebenso wird Buddha bezeichnet als der „König der Ärzte"[7]); „du in der Heilkunde erfahrener, wahrhaftiger Arzt, versetze die lange Leidenden mit dreifacher Erlösung Heilmitteln bald in Nirvāṇas Seligkeit!" Buddha selbst sagt von sich: „Der beste der Ärzte werde ich sein, das höchste Wesen[8])." In den buddhistischen Literaturüberresten, die durch die Turfanexpedition ans Tageslicht gekommen sind, heißt Buddha: „Der Heilmittelgeber, Krankheitsheiler, der Ärzte Fürst[9])". Im Judentum wird ebenfalls die von Sünden beladene Menschheit gleichsam als krank gedacht, die der Heilung, d. h. der Erlösung von den Sünden, bedarf[10]). Diese Heilung findet in der messianischen Zeit statt[11]). „Unsere Religion hat für die Seelen zwei Zeiten zur Erlangung der Vollkommenheit bestimmt, die eine Zeit ist die der sittlichen Vollendung in ihrem Leben mit dem Körper; ist jedoch die Seele in

[1]) 4. Esr. 14, 11 f. Die Zwölfzahl ist im Judentum von guter Vorbedeutung (Jalqut Jes. 66). Nach Syr. Baruchap. c. 27 ist die Leidenszeit, die der Ankunft des Messias vorangeht, in 12 Teile geteilt.

[2]) Midr. Jelamdēnu und Tanḥumā P. 'Ēqeb, Midr. Tehillim Ps. 90, vgl. Ap. Elias 43, 11; 44, 2; Ap. Joh. 20, 2 ff. Nach der älteren in T. Sanhedr. 99a vorhandenen Lesart nahm Rabbi Eliezer nur 40 Jahre an.

[3]) Berēšit Rabbā P. 96, Jelamdēnu, Wajjeḥi § 6, Tanḥumā Wajjeḥi § 9: Jakob wollte vor seinem Tode seinen Kindern die genaue Zeit des Weltenendes (qēṣ) enthüllen, doch ist ihm in dem Momente der heilige Geist entschwunden. „Gott brachte dem Mose das Buch des ersten Menschen und zeigte ihm darin alle Geschlechter, die von Anfang der Schöpfung bis zur Auferstehung einst erstehen werden" (Šemōt R. P. 40).

[4]) Yasna 30, 6. Nach Dādistān 48, 30 ist auch Zarathuštra ein Saōšyant, „Heiland", vgl. auch y. 45, 11; 48, 9; 53, 2.

[5]) Yasna 44, 2.

[6]) Yasna 44, 16.

[7]) Lalitavistara I 1 u. I 2 übers. von S. Lefmann, Berlin 1874, 3 u. 10.

[8]) Lalitavistara ed. Lefmann S. 92, 18.

[9]) Vgl. F. W. K. Müller, Uigurica, Berlin 1908, 19.

[10]) Vgl. Jes. 6, 10; 53, 5, Hos. 14, 6, Midr. Tehillim Ps. 111.

[11]) Berēšit Rabbā c. 2; Šemōt Rabbā u. Jalqut zu 2. M. c. 4, Jalqut zu Jes. 65, Mekiltā (ed. Weiß) S. 54, Tanḥumā P. Wajjigaš, Das Buch der Jubiläen 23, 10; Jelamdēnu P. Ḥajjē Sārā § 3.

den Zustand der Krankheit geraten, so erlangt sie erst zur Zeit der Auferstehung wieder ihre Gesundheit[1])."

Der Parsismus kennt neben dem endgültigen Heiland (Saōšyant) zwei Messiasse, von denen jeder ein Jahrtausend herrscht. Auch im Judentum gibt es zwei Vorläufer des Messias, nämlich Messias Ben-Jōsēf und Elias. Ersterer wird im Kampfe gegen die gottlosen Mächte sein Leben einbüßen[2]). Elia wird drei Tage vor dem Auftreten des Messias Ben-Dāwid erscheinen und die Welt zum letzten Male zur Buße mahnen[3]). „Nach den Tagen des aus dem Geschlechte Dawids stammenden Messias" beginnt das Jüngste Gericht[4]). Im Judentum wie im Parsismus ist Messias ein Mensch und zwar der Nachkomme eines gotterwählten Geschlechtes. Aus dem Parsismus stammt die jüdische Anschauung, daß der Messias die letzte Seele sei, die Gott in das Körperleben eingehen läßt[5]). Und doch herrscht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem jüdischen Messias und dem persischen Saōšyant. Zunächst sind im Parsismus alle drei Messiasse Söhne des Zarathuštra, dessen Same nämlich im See Kąsaoya aufbewahrt ist, von 99999 Fravašis behütet. Drei Jungfrauen, die in einem Abstand von je 1000 Jahren in diesem See baden, werden von diesem Samen schwanger werden und die drei Saōšyants im Zwischenraum von einem Millennium gebären[6]). Weder Ahuramazda noch irgend eine andere Gottheit hat mit der Totenerweckung und der Verjüngung der Welt etwas zu tun. Dieses ist allein das Werk des Saōšyant und seiner Helfer, die aus 15 Männern und 15 Jungfrauen bestehen. Saōšyant belohnt oder bestraft dann die Menschen im Auftrage des Ahuramazda[7]). Nach jüdischer Auffassung wird der Anbruch des Gottesreiches, der durch Posaunenschall angekündigt wird[8]), durch Messias, einen Sprößling aus dem königlichen Geschlecht Davids, herbeigeführt, indem er die in den 4 Himmelsrichtungen

---

1) Aharōn Ben-Eliā (um 1200) 'Ēṣ hajjim, Leipzig 1841, Abschn. 111.

2) Sukkā 52 (Bāraitā), vgl. J. Klausner, die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tanaiten 1904, 86ff.

3) Jalquṭ Jes. 52, Pesiqtā Rabbāti c. 25, vgl. auch Mišnā Sōṭā 9, 5, Maleachi 3, 23, Jes. Sirach 48, 10f., Matth. 17, 10ff. Auf die Entstehung des David-Messias weisen Am. c. 9, 11ff., Jer. 30, 9, Ez. 34, 23f.; 37, 24 hin.

4) Jelamdēnu, 'Ēqeb § 7.

5) Vgl. oben S. 158.

6) Yašt 13, 63; 19, 92, Vend. 19, 5, Bund. 32, 8f., Mānušcihar III 23, Dādistān 2, 10; 48, 30, Jackson, Zoroaster 1899, 21. Die Vorstellung von der unbefleckten Empfängnis des Heilands (vgl. Matth. 1, 18) herrscht auch im jüngeren Buddhismus. So ist gemäß einer späteren Überlieferung Buddha von einer unbefleckten Jungfrau geboren (E. Windisch, Buddhas Geburt 1908, 156ff.). Ebenso ist Vyāsa, der Ordner der vier Veden und der Verfasser der Purāṇas nach dem Mahābh. das Kind einer unversehrten Jungfrau (vgl. Winternitz, Gesch. d. indischen Litteratur I 268f.). E. Kuhn, Barlaam und Joasaph 1897, 219f., J. Marquart, Unters. z. Gesch. v. Eran II 9f. nehmen an, daß die Christen die Sage von der wunderbaren Geburt des Heilands der apokryphischen Schrift des Hystaspes entnommen hätten, in der diese ursprünglich persische Legende enthalten war. Vgl. auch W. Weber, Arch. f. R. W. 1919, 331 A. 1; Clemen, Religionsgesch. Erkl. 228ff.

7) Bund. c. 30.

8) Jes. 27, 13; Zach. 9, 14; Zeph. 1, 14; Joel 2, 1; 4. Esr. 6, 23.

Zerstreuten Israels sammelt[1]). Alles übrige wird von Gott veranlaßt. Er allein hält ein Gericht über die Geschöpfe ab; „der Schlüssel der Auferstehung“ liegt allein in Gottes Hand[2]), „er wird ihm keinen Boten oder Engel geben“[3]). Wenn aber nach Henoch 41, 9; 62, 2f., Matth. 25, 31ff., Apostelgesch. 17, 31 Gott am Jüngsten Gericht durch den Messias die Welt richten läßt, so liegt hier allerdings persischer Einfluß vor. Unter dem Einfluß der persischen Vorstellung von den 30 Helfern des Saōšyant hat der im Sasanidenreiche lebende Rab Areka gelehrt, daß Messias 30 Helden aufstellen werde, indem er die Zahl 30 gewaltsam von Sach. 11, 12 ableiten will[4]). Ebenso scheint die Ansicht von R. Ḥananēl und Šemuēl Bar Naḥmēni: „die Frommen werden dereinst die Toten wieder beleben[5])“, auf persischem Einfluß zu beruhen. Bertholet[6]) behauptet nun: „Wenn man Sukka 52a liest, daß 15 Gesalbte die Toten auferwecken, so dürfte schon diese überaus merkwürdige Übereinstimmung den letzten Zweifel an einer Beeinflussung jüdischen Auferstehungsglaubens von persischer Seite beheben; denn wie käme der Jude gerade auf diese Zahl?“ Doch ist diese Annahme anfechtbar. Die erwähnte Talmudstelle nimmt Bezug auf den Midraš, der in Jalquṭ zu Mi. 5, 1—5 überliefert ist, gemäß welchem R. Jehudā im Namen Rabs Mi. 5, 1—5 auf den Messias und den Anbruch der Heilszeit deutet: „O Bethlehem Efrata, obwohl du das geringste unter Judas Geschlechtern bist, aus dir wird mir hervorgehen der Mann, der Herrscher sein wird in Israel, dessen Ursprung aus der Vorzeit, aus alten Tagen. Darum gibt er sie preis bis zu der Zeit, da die Gebärerin gebiert [d. h. nach Jalquṭ das. und Jōmā 10a: bis neun Monate nach dem Bestehen des 4. apokalyptischen Reiches (vgl. Dan. c. 7)]. Dann kehrt seiner Brüder Rest nebst den Söhnen Israels zurück. Dann ersteht er [Messias] und weidet mit der Macht des Ewigen, im hochherrlichen Namen des Ewigen seines Gottes; und sie wohnen sicher, denn dann wird er groß sein bis an die Enden der Erde. Und es wird hier Friede sein. Wenn Assyrien käme in unser Land und unsere Paläste betrete, so stellen wir ihm entgegen sieben Hirten und acht gesalbte Männer.“ Jalquṭ zu Mi. 5, 4 und Sukkā 52b bezeichnen als die sieben Hirten Ādām, Šēt, Metušelaḥ, Dāwid, Abrāhām, Ja'aqōb und Mōše, von denen die ersten drei dem

[1]) Berēšit R. P. 98 (zu c. 49, 11). Nach Jelamdēnu, Mas'ei § 13 geschieht das ebenfalls von Gott.

[2]) Berēšit R. P. 73 u. 95, Ḥagigā 12b, Pirqē de R. Eliezer c. 34; 4. Esr. 7, 32ff.; Dan. 7, 9ff.; Tanḥumā (ed. Buber) Berēšit § 29, Jelamdēnu Nāśā § 14. Das 2. Gebet im Šemōne Esrē, Sēder Elijjāhu Rabbā (ed. Friedmann) S. 22, Sib. IV 41f., Ps. Sal. 15, 12, Syr. Baruch 85, 15, 4. Esr. 7, 33, ferner Bousset a. a. O. 295, Volz a. a. O. 188f.; 259. In den nachchristlichen Apokalypsen 4. Esr. u. Bar. erfolgt die Auferstehung erst am Ende des messianischen Reiches, nachdem der Messias nach der einen Version gestorben, nach der andern in den Himmel zurückgekehrt ist. Diese Anschauung stammt aus dem Christentum.

[3]) Targum Jerušalmi Gen. 30, 22; vgl. auch Jelamdēnu, Aḥarē Mōt § 12: „Am jüngsten Gericht werde ich (Gott) selbst euch erlösen.“

[4]) Berēšit Rabbā P. 98 (c. 49, 11).

[5]) Pesāḥim 68a. [6]) A. a. O. S. 52.

David zur Rechten, die letzten drei ihm zur Linken stehen. „Und wo befindet sich Jiṣḥāq?“ — heißt es weiter — „Er hat sich zum Eingang der Hölle begeben und errettet seine Nachkommen aus dem Höllenreiche. Wer sind die acht gesalbten Männer?: Jsai, Saul, Samuel, Amos, Zefanja, Zedekia, Elia und Messias.“ Gemäß einem jüngeren Midraš[1]) fällt den 7 Hirten und 8 gesalbten Männern bei der Auferstehung die Aufgabe zu, jeden Auferstandenen zu seiner Familie zurückzubringen. Aber die Totenerweckung selbst wird von Gott ausgehen; Messias gehört zu den 15 Männern und ist jenen nebengeordnet! Die Zahl 15 stammt also hier unmöglich aus dem Parsismus.

§ 103. Das in die Erde gesenkte Saatkorn ein Bild der Auferstehung. Unter den vielen Analogieen, die die Auferstehung verständlich machen sollen, findet sich im Bundehiš c. 30, 5 auch der Vergleich mit dem Körnchen, das in der Erde verstreut, verdeckt wird, dann aufkeimt und vervielfältigt wieder zum Vorschein kommt. Dieses sehr naheliegende Gleichnis ist im Talmud seit Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. belegt: „Nackt wird das Weizenkorn in die Erde gelegt und wächst in vielen Gewändern wieder auf, um wieviel mehr werden die Frommen in ihren Gewändern wiederauferstehen, da sie doch in ihnen begraben werden[2]).“ Auch der Parsismus nimmt an, daß die Toten, mit neuen Gewändern bekleidet, auferstehen werden (Bund. 31, 28). Derselbe Analogieschluß, der sich im Bundehiš (30, 6) unmittelbar an das Bild vom Saatkorn anreiht und gleichfalls die Möglichkeit der Auferstehung beweisen soll, folgt auch in Sanh. 91a bald hinter dem Bilde vom Saatkorn. So spricht Ahuramazda: „Bei der Auferstehung kommt mir zu Hilfe, daß sie (die Toten) vorhanden sind; aber als sie gebildet wurden, da war nichts da, aus dem es geworden wäre. Bedenke: Wenn das, was noch nicht war, damals geschaffen wurde, warum sollte man nicht das wieder hervorbringen können, was schon war?“ Und im Talmud erwidert R. Gebihā Ben-Pesīsā einem an der Auferstehung zweifelnden Sadduzäer: „Wehe euch, ihr Schuldigen, daß ihr sagt, die Toten leben nicht auf; wenn schon das, was nicht war, ins Leben tritt, wieviel mehr das, was schon Leben hatte[3]).“ Diese beiden Analogien kann der Bundehiš dem Judentum entnommen haben.

§ 104. Die Auferstehung der Frommen und Gottlosen. Gemäß dem Parsismus wird jeder Verstorbene, nicht nur der Fromme, sondern auch der Gottlose, der bis zur Auferstehung in der Hölle weilte, an dem Platze, wo er einst dahingeschieden ist, auferstehen. Verwandte und Freunde werden sich wiedererkennen. Der älteste Sohn des Zarathuštra, Jšatvāstara, wird zunächst alle Menschen um sich versammeln. „In dieser Versammlung wird jeder seine guten Werke und seine bösen Handlungen sehen, und die

[1]) Šeeltōt di R. Eliezer (Jellinek, Bēt Hammidraš VI 149).

[2]) Sanh. 90b, Ketubōt 111b. Daß dieser Vergleich bereits dem Judentum im 1. Jhdt. geläufig gewesen ist, beweist 1. Kor. 15, 35—38, Ev. Joh. 12, 24; vgl. N. Söderblom, La vie future 262f., C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung d. N. T. 135.

[3]) Vgl. auch Bertholet a. a. O. 54.

sündhafte Person wird so erkennbar sein, wie ein weißes Schaf unter schwarzen. Wenn ein sündhafter Mann mit einem frommen im irdischen Leben befreundet war, so beklagt er sich über jenen folgendermaßen: 'Warum hat mich jener nicht im irdischen Leben mit den göttlichen Geboten vertraut gemacht, die er selbst übte?' Hatte jener Fromme dieses wirklich nicht getan, so wird er dort beschämt werden." Alsdann werden die Frevler von den Gläubigen getrennt. Wenn diese Scheidung vorgenommen wird, werden viele Tränen vergossen werden, weil mancher Vater dann von seinem Sohne, mancher Bruder von seinem Bruder, mancher Freund von seinem Freund getrennt werden wird; der eine wird wegen seiner Frömmigkeit in den Himmel kommen, der andere wegen seiner Sünden in die Hölle[1]). Einer ähnlichen Anschauung begegnen wir im Judentum: Wo der Mensch begraben worden ist, steht er wieder auf[2]). Auch der in der Hölle befindliche Frevler tritt wieder ins Dasein[3]). „Es kommt vor, daß von den Frevlern, die im Leben mit einander eng befreundet sind, der eine vor seinem Tode noch Buße tut, der andere dieses aber unterläßt. Demzufolge wird der eine am Jüngsten Gericht im Kreise der Frommen, der andere aber im Kreise der Frevler sein. Wenn dieser jenen unter den Frommen erblickt, wird er ausrufen: 'Wehe mir, sollte hier Parteilichkeit walten? Ich und jener haben Freveltaten begangen und dennoch steht jener in der Versammlung der Frommen und ich in der der Frevler!' Du Tor! erhält er zur Antwort, als du gestorben warst, einem Verbrecher entsprechend in der Erde verscharrt wurdest, nahm sich dieses dein Genosse zu Herzen und bekehrte sich. Auch in deiner Macht lag es, Buße zu tun, jedoch hast du es verabsäumt. Hierauf fleht er die Engel an: Laßt mich jetzt noch hingehen, um Buße zu tun? Jene erwidern ihm: 'Du Tor! weißt du nicht, daß diese himmlische Welt dem Sabbat, die irdische aber, aus der du kommst, dem Vortage des Sabbat gleicht. Wer am Vortage des Sabbat nichts zubereitet hat, was will er am Sabbat genießen?' Jener ringt nun verzweiflungsvoll die Hände: 'Lasset mich' — ruft er aus — 'in jenen Kreis der Frommen treten, auf daß ich meinen Freund in seiner Herrlichkeit sehe!' Du Tor! antworten sie ihm, wir haben von Gott den Befehl erhalten, daß die Frevler nicht auf der Seite der Frommen, die Frommen nicht auf der Seite der Frevler stehen dürfen[4])."

Nach E. Böklen (a. a. O. 109) soll von einigen Rabbinen die Ansicht ausgesprochen worden sein, daß die Auferstehung 114 Jahre in Anspruch

[1]) Bund. 30, 7 ff. Bertholet a. a. O. 54 macht darauf aufmerksam, daß sowohl im Bundehiš als auch 1. Kor. 15, 23 die Menschen in ganz bestimmter Ordnung auferstehen. Nach R. Berakia wird bei der Auferstehung das Geschlecht, das zuerst gestorben ist, auch zuerst auferstehen (Qōhelet R. P. 1, 4).

[2]) Jer. Kilajim 9, 3, Berēšit R. P. 100. R. Ḥelbō lehrt, daß die in Palästina beerdigten Leichen zuerst auferstehen, Jer. Kilajim 9, 3, Berēšit R. P. 96, Tanḥumā (ed. Buber) Bl. 107b. Nach R. Simon läßt daher Gott in der messianischen Zeit die Gebeine der außerhalb Palästinas verstorbenen Frommen mittels unterirdischer Höhlungen nach Palästina wälzen, wo sie dann zu neuem Leben wiedererwachen (Jelamdēnu, Wajjeḥi § 3).

[3]) Midr. Tehillim Ps. 31. [4]) Rut Rabbā I 17, Qōhelet R. P. 1, 15.

nehme. A. Bertholet (a. a. O. 53) bemerkt hierzu: „Diese Zahl läßt sich wohl nicht anders verstehen denn als Verdoppelung der 57, die wiederum der Bundehiš als Zahl der Jahre, welche die Wiederherstellung der Toten dauert, kennt.“ Allein die von E. Böllen angeführte rabbinische Ansicht existiert nicht. Eisenmengers, Entdecktes Judentum 1700 II 902, führt zwar ein Zitat aus dem mittelalterlichen Werke Jalquṭ ḥādāš Fol. 142 an, in welchem nach seiner Übersetzung die Zahl 114 vorkommt, allein es ist falsch übersetzt. Das Zitat lautet vielmehr richtig: „Nach R. Jehudā werden die Frommen 100 Jahre früher auferstehen als die anderen Menschen, nach R. Jiṣḥāq 214 Jahre früher.“

§ 105. Das Endgericht. Das Endgericht nach der Wiederauferstehung besteht im Parsismus darin, daß infolge einer unnatürlichen Glut alle Metalle in den Bergen flüssig werden, sodaß sie sich als glühender Strom über die Erde ergießen. Durch diese brennende Flut müssen alle schreiten, aber den Gerechten erscheint sie so angenehm wie lauwarme Milch, während die Bösen in dem Feuerstrom die schlimmste Pein erleiden[1]). Dem Awesta gemäß gelangen dann die Frevler auf ewig in die Hölle.

Den feurigen Strom des persischen Endgerichts finden wir in der jüdischen Apokalyptik wieder[2]). Nach den Oden Salomos Nr. 39 werden alle durch den gewaltigen Strom schreiten, die Frommen werden ohne Gefahr hindurchgehen, dagegen wird der Schritt der Gottlosen gehemmt werden, ihre Leiber und Seelen werden im Strome vernichtet werden[3]). Gemäß dem 2. Buche der Sibylle (V. 253) werden gleich nach der Totenerweckung „alle durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurchgehen“, die Gerechten aber bleiben unversehrt, denn „Engel werden sie durch die brennende Flut entrücken und zum Lichte und zu einem Leben ohne Sorgen führen“ (2. Sibylle 315f.). Eine Umgestaltung des persischen Feuerstroms nach Maleachi 3, 19f. hat Šimeʿōn Ben-Lāqiš im 3. Jahrhundert vollzogen. „R. Šimeōn Ben-Lāqiš lehrt: Am Jüngsten Gericht gibt es keine Hölle, sondern Gott wird die glühende Sonne aus ihrer Umhüllung heraustreten lassen, durch deren Glut die Frommen Wohlbehagen empfinden und geheilt werden, dagegen die Frevler gerichtet werden, in-

1) Bund. c. 30; Yasna 30, 8. 10; 31, 6; 34, 3; 43, 5f. 13; 46, 3; 48, 1. Nach Mahābhārata 12, 47, 56 wird die Welt am Ende von 1000 Yugas (1 Yuga = 12000 Jahre) durch Feuer zerstört. Die Indianer Amerikas glaubten ebenfalls an eine künftige Zerstörung der Welt durch Feuer. Die Götter selbst werden dann auf die Erde herabsteigen, um die Menschen zu vertilgen (vgl. B. Mahling, Die Ansichten der Ozeanier und Indianer über die Erde 1902, 85f.). Das Germanentum sah dem Weltuntergange durch einen Feuerbrand entgegen, der herbeigeführt wird durch die zunehmenden Sünden unter den Göttern und Menschen (vgl. Söderblom a. a. O. 195ff.). Wenn in Firdūsis Šāhnāme der Angeklagte Siyāvuš durch ein Feuer gehen muß, um seine Unschuld zu bezeugen, so hat sich dieses Ordal wohl aus der altpersischen Vorstellung von dem glühenden Strom am Jüngsten Gericht entwickelt, den der Gerechte heil durchschreitet.

2) Vgl. C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. 126f.

3) Vgl A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmenbuch, aus dem Syr. übers. v. J. Flemming, Leipzig 1910, 39f. Die Anschauung Hen. 67, 4–6, daß in der Hölle ein Strom von flüssigem Metalle fließt, ist persisch (vgl. auch Ap. Petri V. 28).

dem sie verbrennen[1])." Im Gegensatz hierzu lehren andere Gelehrte, daß die Frevler nach dem Endgericht in die Hölle gelangen[2]).

§ 106. Der messianische Stier. Nachdem die Seligen die Feuerprobe bestanden haben, wird Saōšyant unterstützt, von seinen 30 Assistenten, den himmlischen Stier Hadayōš, mit dem die ersten Menschen ursprünglich von einer Gegend zur anderen reisten, schlachten. Das Fett dieses Tieres wird, gemischt mit „weißen Haoma", dem Saft des Gaokərəna-Baumes, den Frommen als Unsterblichkeitstrank vorgesetzt. Dieser Trank spielt auch im Mithraskult eine wichtige Rolle[3]). Die den Juden nicht ganz fremdartig klingende persische Vorstellung vom messianischen Stier fand gleichfalls in den Unterströmungen der jüdischen Religion Aufnahme, indem man dafür Anhaltspunkte in der Bibel fand. So glaubte man, daß der messianische Stier bereits in Hiob c. 40 angedeutet sei, wo neben dem Leviatan auch ein gewaltiges Landtier, namens Behēmōt (wohl „Flußpferd", s. Gesenius-Buhl, Hdwtb. z. A. T.[14]) geschildert wird. Auch die volksetymologische Ableitung des Namens von Behēmā („zahmes Vieh") schien für die Annahme eines Stieres zu sprechen. Erst in der spätjüdischen Literatur wird neben dem messianischen Leviatan dieses gewaltige Landtier erwähnt, das auf 1000 Bergen weidet und alles, was der Jordan in 6 Monaten an Wasser ansammelt, in einem Zuge austrinkt; mit seinem Fleisch werden die Frommen am Jüngsten Gericht gespeist werden[4]). Gemäß dem Midraš wird dieser übernatürliche Stier in der messianischen Zeit zunächst mit dem

---

[1]) Nedārim 8b, 'Abōdā zārā 3b, Jalqut Maleachi § 592, Berēšit R. P. 78 (c. 32. 31), Midr. Tehillim Ps. 19. Dagegen hat der Feuerstrom in Dan. 7, 10, der vom Throne Gottes ausgeht, keine Ähnlichkeit mit dem feurigen Richterstrom der persi chen Eschatologie. Gemäß Dan. c. 7 läßt Gott, nachdem er über ein bestimmtes frevelhaftes Königsgeschlecht, aus dem 10 gottlose Könige hervorgegangen sind, ein Gericht abgehalten hat, dieses töten und die Leichname dieser Könige in den Feuerstrom werfen.

[2]) Midr. Tehillim Ps. 31 (im Namen des R. Jōhanan und Jehōšuā Ben-Lēwi); vgl. auch Midr. Tehillim Ps. 19: „Die Rabbinen lehren, es gibt eine Hölle in der zukünftigen Welt", ferner Matth. 25, 41. 46. Nach Midr. Tanhumā P. Wajjigaš § 10 werden die Sünder in der zukünftigen Welt sterben.

[3]) Vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 39. Das Awesta kennt diese Vorstellung noch nicht. Dort wird nur ein himmlischer Stier erwähnt, welcher der Anwalt der irdischen Rinder ist. So oft die irdischen Rinder von den Menschen mißhandelt werden, fleht er die Hilfe Ahuramazdas an (Yasna 29, Bund. c. 4). Nach Hādōxt N. II 8 läßt Ahuramazda der abgeschiedenen Seele eines Frommen, sobald sie vor ihm erscheint, ein Buttergetränk verabreichen. Dādistān XXXI 14 gibt an, daß der Unsterblichkeitstrank von Saōšyant zubereitet wird, wenn die Sonne in der Konstellation „Taurus" steht. Also den Anbruch der messianischen Zeit erhoffen die Parsen zur Zeit, wenn die Sonne im Tierkreiszeichen des „Stieres", d. i. im Frühlingsäquinoktium, steht, wie ja ähnlich die Juden den Messias unter dem Sternbild der „Fische" erwarten (Arch. f. R. W. XIV 47f.). Dementsprechend existiert bei den Persern der messianische Stier, bei den Juden der messianische Fisch = Leviatan.

[4]) Hen. 60, 7; 4. Esr. 6, 51f., Syr. Baruch 29, 4, Midr. Tanhumā P. Bešalah c. 24, Berēšit R. P. VII 2, Bamidbār R. P. 21, Pesiqtā de R. Kahanā P. 6; Midr. Jelamdēnu P. Pinhas § 12; Jelamdēnu P. Šemini § 7.

Leviatan einen Zweikampf bestehen, in welchem beide sich gegenseitig tötlich verwunden werden[1]. In dem Satze Hiob 40, 19: „Sein (des Behēmōt) Schöpfer wird das Schwert heranbringen", fand man eine Bestätigung für die Anschauung, daß Gott dann diesen Stier mit einem Schwerte zergliedern und an die Frommen verteilen werde[2].

§ 107. Die Naturveränderung. In beiden Religionen wird von einer richtigen Neuschöpfung gesprochen, die alsdann eine ewige sein wird[3]. Dem Parsismus und Judentum ist die Anschauung gemeinsam, daß Sonne, Mond und Gestirne nur bis zur Welterneuerung regelmäßig auf- und untergehen werden. So heißt es Yašt 13, 58: „Diese (Sonne, Mond und Gestirne) wandeln jetzt vorwärts den fernen Umlauf der Bahn, um den Wendepunkt der guten Neugestaltung der Welt zu erreichen." Ein ähnlicher Gedanke ist Henoch 72 enthalten: Der Engel Uriel zeigt dem Henoch, „wie es sich mit allen Gesetzen der Himmelslichter, mit allen Jahren der Welt bis in Ewigkeit verhält, bis die neue, ewig dauernde Schöpfung („der neue Himmel und die neue Erde" Jes. 66, 22) geschaffen wird[4]." „Bei der Neuschöpfung der Welt werden Sonne, Mond und Gestirne ewig scheinen, ohne sich zu bewegen, sie werden weder aufgehen, noch untergehen", lehrt der Parsismus[5]. Ähnlich nimmt das Judentum an: „In der künftigen Welt wird das Licht des Mondes gleich sein dem Lichte der Sonne[6]."

An die iranische Vorstellung, daß bei der Welterneuerung alle Berge verschwinden werden und die ganze Erde eine Ebene bilden werde[7], klingt Jes. 40, 3—5 an: „Jedes Tal möge sich erheben und jeder Berg und Hügel sich senken, daß die Krümmung zur Ebene werde und die Hügel zur Niederung, damit sich die Herrlichkeit des Herrn zeige und alle Geschöpfe bekennen, daß also der Herr verheißen hat[8]."

---

[1]) Tanhumā 3. M. c. 11, 1 u. 5. M. 29, 9; Pesiqtā de R. Kahanā P. 29, Arch. f. R. W. XIV 39f.; Apokal. des Eldad u. Modad (vgl. Bertholet a. a. O. 51).

[2]) S. Komm. Raši zu Hiob 40, 19. Alt ist die jüdische Vorstellung, daß Gott den Seligen im Jenseits ein Gelage von „markigen Fettspeisen" und von „altem Weine" geben werde (Jes. 25, 6ff., Šemōt R. P. 45, Bamidbār R. P. 2 (c. 38, 7). Daneben herrschte die Vorstellung, daß die Seligen im Himmel weder essen noch trinken werden (Berākōt 17a, Berēšit R. P. 48, Jalquṭ 1. M. § 111).

[3]) Vgl. Bund. 30; Jes. 65, 17; 66, 22; Hen. 91, 16; 72, 1; Jub. 1, 29; 4, 26; 4. Esr. 7, 75, Bar. Ap. 32, 6; 57, 2. Im Judentum ist dieser Gedanke früher belegt.

[4]) Vgl. auch C. Clemen, Religionsgeschichtl. Unters. 108.

[5]) Dādistān 37, 126.

[6]) Pesāḥim 68a; Šemōt R. P. 18, Bamidbār R. P. 21, vgl. Jes. 30, 26, Jalquṭ zu Jes. 30, 26.

[7]) Bund. 33, 33, Plutarch, de Is. et Os. und Theopomp (vgl. A. Rapp, ZDMG. 20, 60f.). Gemäß dem Awesta sind die Berge von Ahuramazda geschaffen (Y. 2, 14; 3, 16, yt. 19), jedoch nach Bund. 8, 1ff. infolge der Erschütterung erstanden, als Ahriman nach vergeblichem Ansturm gegen die gute Schöpfung tief in die Erde hinabeilte. Sib. III 63f.: „Beliar wird hohe Berge erstehen lassen" klingt an die spätparsische Vorstellung an.

[8]) Vgl. auch Šemōt R. P. 24 Ende: „Bevor die Israeliten die Tōrā empfangen hatten, war die Welt eine Wüste, nachdem sie aber die Tōrā empfangen hatten, wurde die Erde eine Ebene."

Aus dieser Jesaia-Stelle läßt sich die Weissagung Zach. 14, 10 und Sibyll. III 777 ff. erklären. Erstere Stelle lautet: „Es wird sich umwandeln wie in eine Ebene das ganze Land von Geba bis Rimmon im Süden Jerusalems, und sie (diese Stadt) erhebt sich und bleibt an ihrer Stelle." Hier wird betont, daß Jerusalem allein hoch liegen wird, damit das Heiligtum, die Herrlichkeit des Herrn, allen Menschen der Erde sichtbar sei. Die Sibyllinen-Verse lauten: „Alle Pfade des Gefildes und die rauhen Hügel und die hohen Berge und die wilden Wellen des Meeres werden gangbar und schiffbar sein in jenen Tagen." Schwerlich sind demnach Zach. 14, 10 und Sibyll. III 777 ff. mit Bousset, Antichrist S. 60 f. und Böklen, Verwandtschaft 131 f. auf den Parsismus zurückzuführen. In der Welt der Seligen gibt es auch keine körperlichen Gebrechen. Wer als Erwachsener gestorben ist, wird gemäß Bundehiš 30, 26 das Aussehen eines in Vollkraft stehenden Vierzigjährigen erhalten; wer als Kind gestorben ist, wird nach der Auferstehung die Gestalt eines Fünfzehnjährigen haben. „In der messianischen Zeit tun sich auf die Augen der Blinden, öffnen sich die Ohren der Tauben, dann hüpft wie ein Hirsch der Lahme, es jubelt die Zunge des Stummen[1])". Als ein Vorzeichen, daß Buddha als Heiland der Welt geboren sei, werden die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Stummen redend, die Buckligen gerade, die Lahmen gehend (Jātaka I 51, 3 ff.). Daneben betonen beide Religionen das Selbstleuchten der Seligen. Nach der Welterneuerung durch Saošyant werden von allen Seligen Strahlen ausgehen. Und gemäß dem Judentum wird der Glorienschein des Frommen in der zukünftigen Welt von einem Ende der Welt bis zum andern strahlen (vgl. oben S. 101 ff.). Nach Bābā Batrā 75 a wird das Antlitz des Mose gleich der Sonne und das des Ahron gleich dem Monde leuchten.

§ 108. Die Seligen preisen Gott. Alle Seligen werden hüben und drüben nach ihrer Auferstehung einmütig Gott preisen. „Alle Menschen werden einstimmig ein lautvernehmbares Danklied dem Ahuramazda und den Aməšaspəntas singen", berichtet Bundehiš 30, 23. So beziehen die Rabbinen (um 150 n. Chr.) den Satz 2. M. 15, 1 auf die künftige Zeit der Auferstehung, indem sie ihn übersetzen: „Einst (gleich nach der Auferstehung) werden Mose und die Israeliten dieses Lied singen[2])." Dieser Gedanke kann unmöglich aus dem Parsismus genommen sein, da er im Judentum bedeutend früher auftritt als dort.

§ 109. Der universale Gedanke einer allgemeinen Auferstehung. Auf Grund der Tatsache, daß Jes. 26 (vgl. Ap. Baruch 85, 15, Ps. Sal. 3, 19, Josephus, Ant. XVIII 1, 3) nur die Auferstehung der Frommen verkündet[3]),

[1]) Tanhumā P. Wajjigaš c. 9, Jalqut 2. M. § 273, Jalqut 1. Sam. § 140, Jes. 35, 5 f.; Matth. 11, 5.

[2]) Sanh. 91 b, Tanhumā (ed. Buber) Berēšit § 25 u. 32, Šemōt Rabbā 23, 6, vgl. Henoch 61, 9—12, Sanh. 92 a.

[3]) Ähnlich heißt es Jer. Berāk. c. 9, 2 (Midr. zuttā, Qōhelet 9, 2): „Die Rabbinen von Caesarea lehren, daß sowohl die Kinder der Heiden als auch das Heer des Nebukadnezar den ewigen Todesschlaf schlafen und weder wiederaufleben noch gerichtet werden"; vgl. auch T. Juda 25, T. Sim. 6, T. Seb. 10.

während Dan. c. 12 und die rabbinischen Schriften[1]) fast durchweg nicht nur die Auferstehung der Frommen, sondern auch der meisten Frevler lehren, nimmt Bousset[2]) an: „Wir werden mindestens sagen dürfen, daß sich der jüdische Auferstehungsgedanke unter dem Einfluß iranischer Apokalyptik zu dem universalen Gedanken einer allgemeinen Auferstehung und des Weltgerichts entwickelt hat." Diese Auffassung ist nicht stichhaltig. Abgesehen davon, daß es sehr zweifelhaft ist, ob die Schilderung, die zuerst der Bundehiš von der allgemeinen Auferstehung aller Menschen entwirft, aus altpersischer Zeit herrührt, weist der jüdische Gedanke von der Auferstehung der Frommen und der Frevler auf eine selbständige Entwicklung hin, indem sie nämlich an die von den Profeten angekündigte einstige Weltkatastrophe, den „Tag Jahwes" anknüpft, der über die ganze Menschheit hereinbrechen wird[3]). Israeliten und Heiden werden dann unterschiedlos nach ihren Taten gerichtet. Das ethische Moment tritt in den Vordergrund und nicht das nationale. Völlig unhaltbar ist Boussets weitere Behauptung: „Eine Idee jedoch hat die jüdische Apokalyptik bei ihrem Charakter vollsten leidenschaftlichen Gegensatzes und grimmigen Hasses nicht aufnehmen können: Die Idee der Apokatastasis, d. h. der Läuterung und Rettung aller, auch der Sündhaftesten[4])." Hier scheiden sich nach Bousset die Wege der jüdischen und persischen Eschatologie. Dem älteren Parsismus ist jedoch die Idee der Apokatastasis gänzlich unbekannt. Im Awesta herrscht die Lehre, daß nur die Ahuramazda-Gläubigen der zukünftigen Heilswelt teilhaftig werden. Die Begnadigung der ohne Reue verstorbenen Sünder nach dem Tode widerspricht dem awestischen Geiste[5]). Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß der Ungläubige nicht die Unsterblichkeit erlangt[6]) und seine Qualen ewig dauern werden[7]). Nur der Zarathuštra-Gläubige wird am Jüngsten Gericht gerettet werden: „Das Paradies (garō nmānəm) ist für die Rechtgläubigen (ašavan) bestimmt[8])." „Die Kreaturen, welche

[1]) Nur die schlimmsten Frevler unter den Heiden und Israeliten stehen nicht auf, sondern bleiben ewig in der Hölle (Mišnā Sanh. 10, 1–4, 2. Makk. 7, 14, Talm. Rōšhašš. 17a). Henoch kennt die Auferstehung aller Toten (51, 1–3; 45, 1–3; 61, 5, vgl. 4. Esr. 7, 32f., Sib. IV 180f.; III 59f.; T. Benj. 10; Syr. Baruchap. 42, 7; 50, 2). [2]) Religion d. Jud.² 582f., vgl. auch Stave a. a. O. 188.

[3]) Vgl. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüd. Eschatologie 1905, 141ff., Sellin, Alttestam. Profetismus 115ff., W. Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Profeten 1915; N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie 1915.

[4]) A. a. O. 583. Auch nach Bertholet in Festschr. f. F. C. Andreas S. 59 fehlt im Judentum schlechterdings der Gedanke der Apokatastasis, der im Parsismus mit der Auferstehungserwartung innerlich verknüpft sei.

[5]) Vgl. Y. 51, 4. 6. 9. 13. [6]) Y. 32, 5; 53, 7. [7]) Y. 45, 7.

[8]) Yt. 3, 4. „Die Zarathuštra-Religion ist die beste und schönste unter den gegenwärtigen und zukünftigen Religionen" (Y. 12, 9). Die Scheidung der Menschen in Gläubige und Ungläubige ist recht eigentümlich für den Ton des Awesta: „Ich gehöre zu den Rechtgläubigen, nicht gehöre ich zu den Ungläubigen" (Y. 10, 16). „Ich verschmähe es, ein Dämonenverehrer zu sein, ich bekenne mich als Mazdaanbeter" (Y. 12, 1). Schon Herodot 7, 66 hebt hervor, daß sich die Perser Ἀρταῖοι (vgl. Steph. Byz. ἀρταίους· Πέρσαι) nannten = ap. artiya, aw. ašya 'der Rechtgläubige'. Der Ausdruck „Nichtiranier" bezeichnet auch den „Ungläubigen, Gott-

Bekenner des rechten Glaubens sind, werden unsterblich werden", heißt es Yašt 19, 12. 90. Der älteren Auffassung begegnen wir sogar noch in einzelnen jüngeren Parsenschriften. „In jener Zeit" — heißt es Bund. 1, 7 — „wenn das zukünftige Leben eintritt, werden die Geschöpfe des Ahriman für immer untergehen." Und Dādistān 41, 7f. (vgl. 37, 113f.) betont, daß nur solche Sünder, welche noch zeitig vor ihrem Tode Buße getan haben, bei der Auferstehung begnadigt und gerettet werden, indem sie zuvor der dreitägigen Strafe in der Hölle unterworfen werden[1]). Die Apokatastasis findet in dem älteren Religionsstadium keine Anknüpfungspunkte. Dem Awesta gemäß war der Rechtgläubige durchaus nicht duldsam gegen die Sünder und Andersgläubigen (drəgvant). Nur für sich fleht er Freiheit und Glück herab, dagegen wünscht er jenen Not, Unbehagen und Untergang[2]). Keine Gemeinschaft darf er mit dem Ungläubigen haben[3]), sich nicht um ihn kümmern[4]), sondern ihn verachten[5]), „denn der ist selber ein Ungläubiger, der einem Ungläubigen wohlgesinnt ist[6])." Der Parsismus geht in seiner Engherzigkeit so weit, daß er gebietet, nur gegen Gläubige wohltätig zu sein. Der Zarathuštra-Gläubige allein ist der von Ahuramazda Begnadete, alle übrigen Menschen und Völker sind Ungläubige, Anhänger des Angromainyuš, die einen bösen Glauben haben (akōdaēna)[7]). Daher wurde in der Sasanidenzeit der Abfall von der Zarathuštra-Religion mit dem Tode bestraft[8]). Ahuramazdas Wohlgefallen erregt man, wenn man den Ungläubigen Böses zufügt[9]). „Mord und Blutbad" soll man unter ihnen anrichten[10]). Keine Gnade soll man gegen Ungläubige üben, es müßte denn sein, daß Klugheit es erheischt, gegen sie höflich zu sein[11]). Einem Ketzer soll man statt des Grußes seine Zunge ausstrecken, bezw. das Kinn vorstrecken[12]). Heilmittel soll man zunächst an Ungläubigen erproben; wenn daran drei gestorben sind, darf man damit keine Heilversuche an Gläubigen anstellen[13]). Erst in ganz junger Zeit tritt uns in der Parsenreligion eine tolerante Auffassung entgegen. So gibt der Pārsi-Gelehrte Kuštano Būjēd an, daß ein

---

losen" (phl. anēr, ähnlich hebr. נָכְרִי). Anders erklärt 'Αρταῖοι J. Marquart, Philologus Bd. 55, 238. Als Themistokles an den persischen Hof zu Artaxerxes I. kam, rief der Perserkönig aus: „Möchte doch Ahriman allen feindlichen Völkern einen solchen Sinn geben, daß sie ihre besten Männer vertreiben" (Plutarch, Themistokles).

1) Solche Sünder, die bei Lebzeiten durch die über sie verhängte Todesstrafe ihre Schuld getilgt haben (tanupərəϑa = phl. markarzān), müssen bei der Auferstehung noch die Strafe der drei Nächte in der Hölle abbüßen, worauf sie durch den glühenden Strom schreiten und der ewigen Seligkeit teilhaftig werden (Vend. 18, 74ff., Bund. 30, 16, Šāyast 8, 6).

2) Y. 8, 5–8. 3) Y. 49, 3. 4) Y. 49, 9. 5) Y. 45, 11.

6) Y. 46, 6. 7) Šāyast 6, 7, Dink. IX 11, 8.

8) Nöldeke, Tabari 287f. 9) Vend. 18, 11f., Y. 43, 8; 47, 4; 32, 2.

10) Y. 53, 8f.

11) Pahlavi Rivāyet, vgl. Grdr. Ir. Phil. II 104. Ein Priester darf nicht einen Ungläubigen in Dienst nehmen (Nirangastān 11).

12) Vend. 18, 11. 13) Vend. 7, 37f.

Andersgläubiger, dessen gute Werke bedeutend mehr als seine Sünden sind, von der Hölle gerettet werde[1]). Aber die Zarathuštra-Religion bleibt die einzige Heilsreligion, zu der sich sämtliche Menschen am Ende der Zeiten bekehren werden[2]). „Wir haben das reine Gesetz, die gute Religion und wir haben den ursprünglichen Glauben. Ein gemischtes Gesetz hat die Sinīk-Gemeinde (wohl die Anhänger Mānīs in Turkestan), ein minderwertiges Gesetz haben die Zandiks, die Christen, die Juden und die andern" (Šāyast 6, 7).

§ 110. Apokatastasis. In den jüngeren Parsenschriften werden sowohl die Guten als auch die Bösen, nachdem sie nach der Auferstehung den glühenden Strom durchschritten haben, der ewigen Seligkeit teilhaftig. Die bösen Dämonen werden dann von den Götterfürsten (Aməšaspəntas) vernichtet[3]). Als letzte Dämonen bleiben Ahriman und Aždahāk[4]) übrig, die von Ahuramazda und Gōčihar in dem flüssigen Metall verbrannt werden. „Und die Hölle wird ganz rein. Ahuramazda setzt nämlich den Höllenraum, in den Ahriman geflohen ist, in jenes flüssige Metall. Dann bringt er wieder zurück das Land der Hölle zur Freude der Welt, und die Erneuerung tritt ein im ganzen Weltall, und die Welt wird unsterblich und ewig sein."

Diese Idee der Apokatastasis ist erst eine Folge jüngerer Spekulation: Alle Menschen sind eine Schöpfung Ahuramazdas, die nicht er, sondern Angromainyuš als dessen Widersacher zu verleiten und vernichten sucht. Am Ende der Welt wird nun Ahuramazda seinen bösen Gegner und alles Teufelswerk vernichten und seine gute Schöpfung in der ursprünglichen Reinheit und Unversehrtheit wiederherstellen. Hierzu gehört auch die Rettung seiner durch Angromainyuš' Verführungskünste in die satanische Hölle geratenen Wesen[5]). „Alle Toten werden auferstehen, sowohl die Frommen als auch

---

1) Šāyast 6, 6.

2) Dink. IX 41, 5ff., Bāhm. Y.; vgl. auch y. 12, 9: „Ich gelobe die Religion der Mazda-Anbeter, ... die von den gegenwärtigen und zukünftigen die höchste, beste und schönste ist."

3) Bund. 30, 29ff. Die Dämonen werden sämtlich vernichtet (Dād. 37, 74).

4) Für Aždahāk steht Bund. 30, 30 der kürzere Name Až (nicht Āz zu lesen, wie es West tut), der auch in Dink. IX 21, 12 (vgl. auch Mēn i xrat VIII 18) so vorkommt. Schon der Umstand, daß er Bund. 30, 31 als mār 'Schlange' bezeichnet wird, beweist, daß das Wort als Až (aw. aži) zu lesen ist, denn Aw. aži wird im Pehl. gewöhnlich durch mār übersetzt, während der Dämon Āz (aw. āzay), der die Begierde personifiziert, nie als Schlange gedacht ist. Nach Bahm. Y. III 61 wird dereinst Frēdūn (= Aw. Thraētaona) Sām den Aždahāk töten. Gemäß Jāmāsp Nāmeh wird er jedoch von Frēdūn Sām nur gezwungen, den guten Glauben anzunehmen (vgl. ZDMG. III 247f.). Dasselbe berichtet Dādistān 37. 97. Von Aždahāk (Až) zu trennen ist der gleichfalls in Bund. 30, 16 erwähnte Dahāk, der unter den todeswürdigen Verbrechern aufgezählt wird: „Solche, für deren außergewöhnliche Untaten die Todesstrafe bestimmt ist, wie Dahāk und Frāsiyāv von Tūr und andere ihresgleichen, werden einer Strafe unterworfen, wie sie die andern nicht erleiden. Man nennt das die Strafe der drei Nächte."

5) Vgl. die judenchristliche Anschauung Test. Sebulon 9: „Der Herr selbst wird alle von Beliar gefangenen Menschenkinder erlösen, und jeder Geist der Verführung

die Sünder, kein Einziger wird dann dem Ahriman überlassen sein[1])." Unter dem monotheistischen Einfluß des Judentums und Christentums haben die Parsen Ahuramazda zu dem Gott der unendlichen Barmherzigkeit erhoben, der bei der Auferstehung alle begnadigt, selbst Ahriman und die Dämonen, obgleich diese Anschauung in schroffem Widerspruch zu den älteren Religionsschriften[2]) steht: „Ahuramazda ist der am meisten verzeihende Herr. Er sieht 9000 Jahre lang das Schlimmste unter seiner Schöpfung, das von Ahriman herrührt, und dennoch wird er ihn dereinst dafür nicht niederschlagen[3])." „And at the time of the renovation, when the fiend perishes, the souls of the wicked pass into melted metal for three days; and all fiends and evil thoughts, which are owing to their sin, have anguish effectually, and are hurried away by the cutting and breaking away of the accumulation of sin of the wicked souls. And by that pre-eminent ablution in the melted metal they are thoroughly purified from guilt and infamy and through the perseverance and mercifulness of the pre-eminent persistent ones they are pardoned, and become most saintly pure ones; as it is said in metaphor that the pure are of two kinds, one which is glorious and one which is metallic. And after that purification there are no demons, no punishment, and no hell as regards the wicked, and their disposal also is just; they become righteous, painless, deathless, fearless and free from harm[4])."

Viel früher als im Parsismus ist die Idee der Apokatastasis im Judentum zu belegen. Auf einer gemeinsamen religiösen Grundlage wird sich, wie die Profeten lehren, das neue, alle Völker umspannende Gottesreich erheben. Alle Menschen der Welt werden dann zu einem Bunde vereinigt sein, nur einen Gott, ein Recht anerkennen und eine hohe Stufe der Sittlichkeit einnehmen[5]). Entsprechend dem von den Profeten verkündeten universellen Heil werden nach späterer Anschauung sich die Heiden im messianischen Zeitalter bekehren[6]). Šimeʿōn Ben-Lāqiš lehrt, daß Abraham dereinst alle israelitischen Sünder aus der Hölle erlösen werde[7]).

wird zertreten werden"; [ferner T. Dan 5: „Und der Herr wird die gefangenen Seelen der Heiligen dem Beliar abnehmen und die ungehorsamen Herzen zum Herrn bekehren." Von dieser judenchristlichen Idee scheint der jüngere Parsismus beeinflußt gewesen zu sein. [1]) Dādistān 75, 4, vgl. auch Mēn i xrat II 193.

[2]) Vgl. z. B. Yasna 43, 5: „Als du (Ahuramazda) bestimmtest, daß Werken und Worten ihr Lohn werden solle, Böses für Böses und ein gutes Los für Gutes durch deine Trefflichkeit am letzten Wendepunkte der Schöpfung."

[3]) Mēn i xrat c. 28, 9. [4]) Dādistān c. 32, 12–14, vgl. 14, 7.

[5]) Vgl. Jes. c. 11; 42, 4; 2, 2–4; Micha 4, 3, Jer. 3, 17; 12, 14–17; 16, 19. 21; Zeph. 3, 9; Ez. 36, 23, Jes. 45, 14. 20–23; 51, 4f.; 56, 7; 66, 18–21; Zach. 14, 9. 16; Ps. 86, 9; 102, 23; vgl. Sellin, Alttest. Prophetismus 188, Ed. König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 249. 331.

[6]) Tōs. Berākōt VI 2 (Šimeōn Ben-Johai), Tob. 14, 6f., Hen. 10, 21; 90, 33ff., Jelamdēnu, Terumā § 9.

[7]) ʿĒrubin 19a. Demgegenüber steht eine strengere Ansicht, daß keinem Sünder am Tage des Gerichts ein Helfer erstehen könne (Slav. Hen. 53, 1; 4. Esr. 7, 102ff.).

Im Midraš [1]) wird die Ansicht vertreten, daß Gott selbst nicht nur die israelitischen Frevler, sondern auch alle in der Hölle befindlichen frommen Heiden begnadigen werde [2]). R. Ḥanina lehrt: „Alle in der Hölle befindlichen Bösewichter werden dereinst erlöst werden mit Ausnahme solcher, die einen öffentlich beschämt oder einem Mitmenschen einen Schmähnamen beigelegt oder Ehebruch begangen haben [3]).“ Gemäß Jes. Apokal. 25, 6 nehmen an dem Seligenmahle in der künftigen Welt, das Gott auf dem Berge Zion bereitet, auch die gerechten Heiden teil. Jeder Heide, der gerecht ist — lehren R. Josua (um 100 n. Chr.) und der spätere R. Jōsē —, werden der zukünftigen Welt teilhaftig [4]). „Wie das Sündenopfer den Israeliten sühnt, so sühnen Wohltätigkeit und Milde den Heiden [5]).“ Die milde Anschauung gegen die Heiden kommt übrigens an vielen Stellen zum Ausdruck. So lautet Sifrā, Aḥarē Mōt 13: „In der hl. Schrift steht geschrieben: ‘Öffnet die Tore und es komme herein das gerechte Volk!’ Also nicht gerade Priester, Leviten und Israeliten sollen eintreten. Ebenso heißt es: ‘Frohlocket, Gerechte in dem Ewigen!’ Also nicht Priester, Leviten und Israeliten, sondern jedes gerechte Volk ist darunter zu verstehen, wie es auch heißt: ‘Dies ist das Tor für den Ewigen, die Gerechten treten hier ein.’ Also nicht die Priester, Leviten und Israeliten, sondern alle Ge-

[1]) Jalquṭ Jes. § 429, Šir haššir R. 2, 1. Eine ähnliche Anschauung herrscht auch in dem jüdisch-christl. Psalmbuch, hrsg. v. A. Harnack 1910, 73. Im Ps. 42 sagt der Heiland, daß er in die Unterwelt hinabstieg: „Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden [d. i. die Frommen] unter den Unterwelts-Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre. Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren [d. i. die Frevler] und riefen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen, denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser. Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, denn freie Männer sind sie und mir gehören sie an.“

[2]) Nach Jelamdēnu P. Ṣaw § 14 wird Gott jeden beschnittenen Israeliten, der keinen Götzendienst getrieben hat, sofort nach seinem Tode durch einen Engel ins Paradies bringen. In Griechenland glaubten die Mitglieder des eleusinischen Mysterienkultes, daß nur sie allein nach dem Tode ins Elysium kommen würden, dagegen wird es den andern Menschen, selbst wenn sie tugendhaft und fromm gelebt haben, „im dumpfigen Dunkel des Hades“ schlimm ergehen (vgl. E. Rohde, Psyche I⁴ 281. 290, 294, A. Dieterich, Nekyia 64 ff.).

[3]) Bābā Meṣi'ā 58b.

[4]) Tōs. Sanh. c. 13, Talm. Sanh. 105a, 'Abōdā zārā 2a u. 3b, Sifrē 85c zu Lev. 18, 3. Im Gegensatz hierzu lehrt R. Mēir (um 150 n. Chr.), daß die Götzendiener den ewigen Tod sterben. Ähnlich betont Apk. Joh. 22, 15, daß die Heiden, die dort Hunde genannt werden (vgl. auch Matth. 7, 6; 15, 26), nicht in das Himmelreich kommen. In Dantes „Göttliche Komödie“ wird daher die gesamte Heidenwelt vom Paradiese ausgeschlossen.

[5]) Bābā Batrā 10b, vgl. Šemōt R. P. 30, 24. Alle Völker, die Gott dienen, sind nach Sib. III 740 der Seligkeit teilhaftig, denn „wer den Götzendienst aufgibt, ist ein Israelit“ (Megillā 13a, vgl. Šebu'ōt 29b). Nach Ōtijjōt de R. Aqibā wird Gott am Jüngsten Gericht die frommen Heiden und die frevelhaften Israeliten aus der Hölle erlösen.

rechten. Ebenso heißt es: 'Tue Gutes, o Gott, den Guten!' Also nicht den Priestern, Leviten und Israeliten, sondern allen Guten und allen die frommen Herzens sind, folglich auch den andern Völkern, die gerecht sind[1])." „Ob es ein Israelit oder ein Heide, ein Mann, ein Weib, ein Sklave oder eine Sklavin ist, für alle gilt der Grundsatz: Entsprechend der guten Tat, die sie vollbringen, ruht auch der göttliche Geist auf ihnen[2])." „Gott richtet die Israeliten" — heißt es Jer. Rōšhaššānāh 1, 3 — „am Tage, während sie sich mit der Ausübung der Gebote befassen, die Götzendiener dagegen richtet er in der Nacht, während sie keine Sünden begehen. Nach R. Šemuēl richtet Gott die Götzendiener zugleich mit den Israeliten; Gott gedenkt aber, wenn er die Heiden richtet, der Taten ihrer frommen Vorfahren, besonders der Tat Jetros und der Wirtin Rahab." „Gott bestraft die Feinde Israels erst dann, wenn bei ihnen gar nichts Gutes mehr gefunden wird", heißt es Ester Rabbā 1, 1. „In der irdischen Welt hat sich die Menschheit infolge des bösen Triebes von Gott entfernt und sich in 70 Völker geteilt, aber in der künftigen Welt werden sie alle wieder zu einer Einheit verschmolzen, den Namen Gottes anrufen und ihm dienen, wie es bereits Zeph. 3, 9 verkündet hat. Israel wird dann, vom lästigen Joch der Heiden befreit, mit Freuden, die Heiden hingegen aus Furcht Gott dienen[3])." Nach Hen. 50, 1—5 wird Gott, wenn in den Tagen des messianischen Gerichts über die Heiden schreckliches Unheil hereinbrechen wird, dagegen die Gerechten Herrlichkeit und Ehren erlangen werden, den Sündern noch Zeit gewähren, Buße zu tun und von dem bösen Tun ihrer Hände abzulassen; sie werden dann keine besonderen Ehren mehr erlangen, aber doch durch das Erbarmen des Herrn gerettet werden. Der Messias ist „das Licht der Völker" (Hen. 48, 4), der unter den Übriggebliebenen die neue Ordnung herstellt (4. Esr. 13, 26), wobei die Tōrā Weltgesetz wird (Philo, Vita Mosis II 7). „Selbst Sodom und Gomorrha werden bei der Welterneuerung wieder erstehen, wie es Jes. 16, 55 heißt: Deine Schwester Sodom und ihre Tochter sollen in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren[4])." „In der künftigen Welt werden alle, die gefehlt haben, geheilt werden außer der Schlange", lautet es im Midraš[5]). Nach der Welterneuerung wird auch die Hölle aufhören zu existieren[6]), denn „die Verdammungszeit der Frevler in der Hölle wird nur 12 Monate dauern[7])". Gemäß dem kabbalistischen Werk 'Aśārāh Maamārōt Bl. 32b wird Gott in der messianischen Zeit die Hölle reinigen und den Satan zum

---

[1]) Vgl. auch Jalquṭ § 591. [2]) Tanā debē Elijjāhu R. P. 9.

[3]) Jelamdēnu, Nōāḥ § 19, Tanḥumā, Nōāḥ § 28.

[4]) Šemōt R. P. 15, 21. Dieses steht zwar im Widerspruch zu der älteren Auffassung, daß die Sodomiten nicht auferstehen werden (Tōs. Sanh. 13, 8).

[5]) Jelamdēnu, Mesōrā § 2, Pesiqtā zutrāta (ed. Buber) zu Gen. 3, 14. Ähnlich heißt es in Tanḥumā 3. M. 14, 2, Berēšit R. P. 20, Jalquṭ 1. M. § 31: „In der künftigen Welt werden alle geheilt werden außer der Schlange und den Gibeoniten."

[6]) Rōšhaššānāh 17a.

[7]) A. a. O.; 'Edujōt II 10. Nur die Ketzer, die auch andere zum Abfall verleitet haben, werden ewige Qualen erleiden (Rōšhašš. 17a).

heiligen Engel umwandeln. Demnach läßt sich selbst die Lehre der Apokatastasis im jüdischen Schrifttum nachweisen.

So sind die Zukunftsverkündigungen der jüdischen Religion ihrem wesentlichen Inhalte nach originell. Das Judentum hat zur Lösung der Rätsel, die sich an die Vorstellungen von der überirdischen Welt, dem Jenseits und dem Weltgericht knüpfen, auch persische Ideen benutzt, da infolge der vielen Ähnlichkeiten, die die persische Eschatologie mit der jüdischen aufweist, eine Annäherung in diesem Punkte leicht begünstigt werden konnte. Durch das Einströmen solcher nebensächlichen fremden Elemente hat aber das Wesen des Judentums keine Veränderung erfahren. „Der Parsismus kommt also nur als nebensächlicher, die Entwicklung irgendwie fördernder, nicht als sie beherrschender Faktor in Betracht [1]).“

19. Kapitel. Entlehnungen parsischer Vorstellungen aus dem Judentum.

§ 111. Einzelne bereits behandelte Entlehnungen. Legenden aus Genesis. Infolge der direkten Berührung der Perser mit den Juden waren seit der Sasanidenzeit jene mit den Lehren des Judentums vertraut, so daß hochstehende Vertreter der Parsenreligion mit jüdischen Gelehrten Disputationen über jüdische Religionsvorstellungen führten. Die Parsengelehrten sahen sich genötigt, sich mit der jüdischen Religion, die wegen ihres ethischen Monotheismus und bildlosen Gottesdienstes der klassischen Welt auffiel und den Parsismus an Erhabenheit überragte, auseinanderzusetzen. Die Parsenschriften setzen ohne weiteres die Kenntnis des Judentums und Christentums voraus. Gegen das Alte Testament und das Christentum wendet sich Dādistān c. 37, 90. Den Monotheismus des Judentums bekämpfen Dīnkerd III 132 und Šikand Gumanīk c. XII und XIV. Hierbei werden auch einige Midraš-Erzählungen als Zitate aus den hl. Schriften der Juden angeführt [2]). Šikand XI 51 ff. nimmt Stellung zu den ersten Kapiteln der Genesis und zum Qurān. Gegen das Christentum, besonders gegen die Legende von der Geburt Jesu, polemisiert Šikand c. XV. Daher erscheint eine Aufnahme einzelner jüdischer Gedanken in den Parsismus der Sasanidenzeit als natürlich. Die spätbelegte Auffassung, daß Ahuramazda nicht bekörpert sei, sondern sich nur als Lichtflamme offenbare (S. 10 Anm. 5) und er ein Gott der unendlichen Barmherzigkeit sei (§ 110), hat sich unter dem Einfluß des Judentums entwickelt. Die Vorschrift der Parsen, daß die Wöchnerin 40 bezw. 80 Tage unrein ist, stammt gleichfalls aus dem Judentum (S. 39). Ferner sind die Analogieen, die die Möglichkeit der Auferstehung verständlich machen (S. 204), sowie die Vorstellung von den sieben Himmeln (S. 105) wahrscheinlich jüdischen Quellen entnommen.

[1]) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes⁴ II 587.

[2]) Ausführlich werde ich in meiner Arbeit „Die Beziehungen der Juden zu den Persern“ darauf eingehen.

Die ersten Genesis-Erzählungen haben zur Bildung ähnlicher iranischer Mythen angeregt. Die biblische Lehre, daß Gott in sechs Zeitabschnitten die Welt erschaffen habe, hat sich auch der Parsismus zu eigen gemacht. Nach Bund. 1, 28, Zādsparam 1, 20 schuf Ahuramazda zuerst den Himmel, zweitens das Wasser, drittens die Erde, viertens die Pflanzen, fünftens die Tiere, sechstens den Menschen.

Gemäß dem Midraš[1]), der aus dem 3. Jhdt. stammt, war der Urmensch Adam ein Mannweib (ἀνδρογύνης), d. h. Mann und Weib waren zu einem Körper verwachsen, der jedoch zwei Gesichter hatte. Später zersägte Gott den Leib in zwei Leiber und machte einem jeden einen besonderen Rücken. „Weil die Frau vom iš 'Manne' gebildet ist", darum erhielt sie nach Gen. 2, 23 den von iš ('Mann') abgeleiteten Namen iššā (eigentlich 'Männin'). Daraus schließt der Midraš[2]), daß das Hebräische die Ursprache war, denn „hat man in einer anderen Sprache je gehört, daß man den Namen des Mannes etwa *γυνός nennt entsprechend dem Namen der Frau γυνή, oder daß man von ἄνθρωπος den Namen *ἀνθρωπία für 'Frau' bildet, oder daß man von aram. gabrā 'Mann' den Namen *gabretā für Weib gebildet hat? Nur im Hebräischen hängt iš mit iššā zusammen." Soweit der Midraš. Diese Legenden hat der jüngere Parsismus in sich aufgenommen. Der Stammvater des Menschengeschlechts ist nach dem Awesta Gayō Marətan[3]). Gemäß dem Bundehiš c. 15, 1 ff. ließ er, bevor er verschied, seinen Samen entströmen, woraus sich das erste Menschenpaar entwickelte. Nach Art einer Rēva-Pflanze, die nur einen Stamm hat, wuchs es derart von der Erde empor, „that their arms rested behind on their shoulders and one joined to the other they were connected together and both alike. And the waists of both of them were brought close and so connected together that it was not clear which is the male and which the

---

[1]) Berēšit R. P. 8, 1, Wajjiqrā R. P. 14, 1, Jalqut 1. M. § 20, vgl. Berākōt 61a. Diesen Gedanken, daß der Urmensch als Mannweib erschaffen sei, hat das Judentum eigentlich aus dem Griechentum übernommen. Plato erzählt in seinem Symposion, daß der Urmensch einen hermaphroditen Körper hatte; hierauf habe ihn Zeus in zwei Hälften geteilt. Darum hat jede Hälfte Sehnsucht nach ihrer anderen Hälfte. Eine ähnliche, von dem Griechischen ganz unabhängige Sage, kennt die ältere indische Literatur. So berichtet Bṛhad Āraṇyaka Up. 1, 4: „Der Ātman war im Anfang allein da, einem Manne gleich; er schaute um sich und sah nichts anders als sich selbst, er sprach das erste Wort: 'Ich bin'; daher kommt der Name: 'Ich' . . . Er fürchtete sich, deshalb fürchtet sich, wer allein ist. Da gedachte er: Da nichts ist, als ich, woher fürchte ich mich denn? Da verschwand seine Furcht; wovor hätte er sich auch fürchten sollen? Vor einem zweiten empfindet man Furcht. Er fühlte sich nicht zufrieden, deshalb fühlt sich nicht zufrieden, wer allein ist, er begehrte nach einem zweiten. Er umfaßte in sich die Wesenheit von Weib und Mann, die sich umschlungen hatten. Er spaltete diese seine Wesenheit in zwei Teile; daraus wurde Gatte und Gattin. Deshalb wird jeder gleichsam eine Hälfte, sagt Yājñavalkya, deshalb wird diese Lücke durch das Weib ausgefüllt. Er vereinte sich mit ihr; so wurden Menschen erzeugt.".

[2]) Berēšit R. P. 18, Jalqut 1. M. § 24.

[3]) Y. 26, 10, yt. 13, 87, Mēn i xrat 27, 16 ff.

female[1])." Erst später spaltete sich dieses hermaphrodite Wesen in zwei gesonderte Körper, in Mann und Weib. Der erste Mann heißt Māšya 'Mann' und das Weib analog dem Hebräischen Māšyōī 'Männin'[2]). Ahuramazda gebietet dann ihnen: „Erfülle ergeben die religiösen Pflichten, denke gute Gedanken, sprich gute Worte, tue gute Werke und bete keine Dämonen an." Anfangs verehrten sie Ahuramazda, bald aber wurden sie von Angromainyuš besessen, der sie überredete, daß alles von ihm erschaffen wäre. So begannen sie die Dämonen zu verehren. Die vegetabilische Nahrung, die sie anfangs, solange sie das Gesetz Ahuramazdas befolgten, genossen (Bund. 14, 5; 30, 1), vertauschten sie mit der Fleischkost, indem sie ein Schaf schlachteten, dessen Tötung eigentlich nach Ahuramazdas Gesetz verboten ist. Gegen das Gebot bliesen sie das hl. Feuer mit dem Munde an. Statt der Kleidung aus Laub, die sie ursprünglich hatten, machten sie sich Gewänder aus Fellen[3]). Hier liegt gleichfalls die biblische Erzählung zu Grunde. Gemäß derselben werden die ersten Menschen durch die böse Schlange verführt, aus der nach Jalquṭ § 25 Samael sprach; sie trugen zuerst Röcke aus Laub (Gen. 3, 7), dann solche aus Fell (Gen. 3, 21). Zuerst war ihnen nur Pflanzenkost erlaubt gewesen (Gen. 1, 29f.; 2, 16; 3, 18; 9, 3).

Das erste Kinderpaar, das Māšya und Māšyōī erzeugten, verschlangen sie. Die folgenden sieben Zwillingspaare, nämlich 7 Knaben und 7 Mädchen, ließen sie am Leben. Von diesen stammt das ganze Menschengeschlecht ab. Diese Sage ist vom Judentum beeinflußt. Ein aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammender Midraš berichtet: „Das erste Menschenpaar stieg zu zweien ins Ehebett und zu sieben wieder heraus: nämlich Kain und seine Zwillingsschwester und Abel mit zwei Zwillingsschwestern[4])." Der biblischen Lehre entsprechend ist im Bundehiš das ganze Menschengeschlecht von einem Ehepaare abgeleitet. Ebenso wie die Bibel berichtet auch der Bundehiš 7, 4ff. von einer Sintflut mittels des Regens, wodurch alle bösen Geschöpfe ertrinken. Ähnlich der Bibel entwirft der Bundehiš 15, 26ff. einen Stammbaum aller damals bekannten Völker.

Das hebräische Werk „Alfabet des Ben-Sira", das etwa im 11. Jhdt. verfaßt worden ist, enthält eine Liste von 30 Obstarten, welche Adam aus dem Paradiese mitgenommen haben soll. Diese werden in folgende drei Klassen eingeteilt: „Zehn tragen ganz eßbare Früchte, zehn solche, deren Inneres, zehn solche, deren Äußeres gegessen werden kann[5])." Dasselbe

[1]) Bund. 15, 2f., vgl. Zādsparam 10, 4.

[2]) Bund. 15, 2ff., Dink. VIII 13, 1; VII 1, 9. Daraus sind die späteren Lesarten korrumpiert Dād. 64, 2: Mašyāīh und Mašyāyōīh, Dād. 27, 87: Marhayā und Marhīyōīh, Zādsparam 10, 4 Matrō und Matrōyāō.

[3]) Bund. 15, 6ff.

[4]) Berēšit R. P. XXII, Jalquṭ 1. M. § 35. Nach der älteren Anschauung ist nicht nur Kain, sondern auch Abel mit je einer Zwillingsschwester geboren (Jebāmōt 62a). Die bei Poimandres bezeugte gnostische Lehre, daß der Urmensch sieben mannweibliche Menschen erzeugt habe, ist aus dem Parsismus entlehnt (C. Clemen, Rel. Erkl. S. 121).

[5]) Die Liste ist in J. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881 S. 3f.

berichtet auch Masudi Ibn-Awwām, Vorr. S. 10. Schorr hat nun in der hebräischen Zeitschrift Haḥālus VIII 24f. darauf aufmerksam gemacht, daß im Bundehiš gleichfalls 30 Hauptfrüchte angenommen werden, die in die gleichen drei Klassen zerfallen[1]). Nöldeke[2]) vermutet mit Recht, daß hier der Bundehiš von einer jüdischen Quelle abhängig sei. Zur Vermeidung, daß der jüdische Bauer nicht das Verbot, heterogene Bäume zu pfropfen, übertrete, haben sich nämlich die Rabbinen bemüht, die gleichartigen Bäume zusammenzustellen.

§ 112. Erzählung von Moses Sendung. Die Erzählung von Moses Sendung und den drei Wunderzeichen, die Gott ihn lehrte (Ex. c. 4), hat im jüngeren Parsismus zur Bildung einer ähnlichen Legende Anlaß gegeben: In Gegenwart des Ahuramazda lehrten die Amešaspentas den Zarathuštra, als sie sich ihm zum ersten Male offenbarten, drei Wunderzeichen, bei deren Anblick künftig seinen Schülern jeder Zweifel an Ahuramazda schwinden werde. 1. Mit den Worten „gute Gedanken, gute Worte und gute Werke" soll Zarathuštra drei Schritte in ein loderndes Feuer gehen, wobei er nicht verbrannt werden wird. 2. Heißes, fließendes Metall, das auf Zarathuštras Brust gegossen wird, erkaltet hierdurch, er greift es dann mit seiner Hand und hält es vor sich. 3. Wenn er sich mit einem Messer einschneidet, so werden unter reichem Bluterguß die in dem Unterleib befindlichen edlen Organe, von denen das Leben abhängt, sichtbar werden. Sobald er aber mit seinen Händen darüber streicht, wird alles wieder heil[3]).

§ 113. Die zehn Gebote. Der jüngere Parsismus, welcher behauptet, daß Abraham vom dämonischen Zohāk seine Lehren, besonders die 10 Gebote, erhalten habe[4]), stellt im offenbaren Gegensatze zu den biblischen folgende 10 Gebote auf, die Yima seinem Volke gegeben habe[5]):

1. „Men should consider and call Almighty God the Creator of this world and One who cannot do it any harm; and all should have faith in Him."

2. „They should never think of the Dēv or Ahriman on account of obtaining things necessary for worldly prosperity."

3. „They should think highly of religion among themselves and should trust in it."

4. „They should conduct themselves conscientiously in every

---

veröffentlicht. Ebenso zählt das jüdische Schrifttum 10 Arten reiner Tiere auf (Wajjiqrā R. P. 27, Bamidbār R. P. 21, Jelamdēnu 4. M. Pinḥas § 12).

[1]) Vgl. Justi, Bundehiš S. 37.

[2]) Bei Löw a. a. O. 417.

[3]) Zādsparam XXI 24–27.

[4]) Vgl. Dīnkerd III ed. Peshotan Behramjee Sanjana, Bombay 1894 T. VII S. 439 VI 372f. 379.

[5]) Dīnk. III 289, vgl. die Ausgabe von Peshotan Behramjee Sanjana T. VII S. 436. Auch die Zehnzahl der Gebote in der von Madhva gegründeten indischen Bhāgavata-Sekte ist eine Nachahmung der biblischen zehn Gebote: „Du sollst nicht lügen, niemanden verunglimpfen, keine harten Worte gebrauchen, nicht müßig schwatzen, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht töten, nicht Böses ausdenken, nicht hassen, nicht hochmütig sein" (vgl. Garbe a. a. O. 280).

matter and by such conduct should put Frehibut and Aibibut[1]) to shame."

5. „They should partake of food with other people in a brotherly manner."

6. „The father should encourage his children to receive such education as would fit them later to perform their duties as fathers in their turn."

7. „Those who deserve patronage (the poor) should be patronised as one's own; and if they are not satisfied with such patronage, then they should be admonished."

8. „In order to be rewarded in the next world, every one should lay by large quantities of corn in his house for feeding fat men as well as cattle."

9. „People should be admonished to remove to a distance from the house dirt arising from keeping birds sheep and goats, lest men be injured thereby."

10. „A sheep or goat should not be killed for food before it reaches the age of four, for it is ordained that their kind should be reared for four years. Therefore they should be allowed during this period to grow in appearance and size; afterwards their number may be diminished (by killing for food)."

§ 114. „Verdienst der Väter." Der jüngere Parsismus hat auch ein jüdisches Sühnmittel vom Judentum übernommen: Die hervorragenden Tugenden der Vorfahren (זכות אבות) gereichen den spätesten Nachkommen zum Heile[2]). „Jeder Mensch, der nicht vollkommen fromm ist, genießt von dem Verdienste seiner Vorfahren[3])." Bei denjenigen, deren eigene verdienstvolle Handlungen unzureichend sind, treten die der frommen Vorfahren ergänzend hinzu[4]). Diesem Gedanken begegnet man auch im Saddar I 3—5: „An jedem Verdienst und guten Werke, welche andere seit den Tagen Zarathuštras bis heute getan haben, und an jeder guten Handlung, die einer noch tut bis zur Auferstehung, hat der Mensch einen Anteil. Wenn nämlich die Seele in der vierten Nacht an dem Kopf der Cinvatbrücke anlangt, so berechnen die Götter Mithra und Rašnu deren Handlungen und wägen sie ab. Sind nun die guten Handlungen gering an Zahl, so schreiben sie ihm von jedem Verdienst und jedem guten Werke, die ein Rechtgläubiger in den 7 Gegenden der Erde je getan hat, einen entsprechenden Anteil zu, bis seine guten Werke schwerer wiegen; so gelangt die Seele gerechtfertigt in die strahlende Himmelswelt."

§ 115. Vision aus Daniel. Die spätpersische Apokalyptik des 7. Jhdts. n. Chr. ist vielfach durch jüdische Elemente stark zersetzt. Zarathuštra sieht im Traum einen Baum mit vier Zweigen. Der eine war

[1]) Frehibut und Aibibut sind Namen frevelhafter Könige.

[2]) Vgl. Wajjiqrā Rabbā P. 36 Ende, Jelamdēnu, Ki Tiśā § 32.

[3]) Sanhedrin 81 a.

[4]) Wajjiqrā Rabbā P. 29 u. 36; Šemōt Rabbā P. 15, Rut R. I 2, Jalqut 2. M. § 220, vgl. auch Deut. 9, 4 ff.; Midraš Tehillim c. 94.

aus Gold, der zweite aus Silber, der dritte aus Stahl, der vierte eine Eisenmischung[1]). Bald darauf hat er einen ähnlichen Traum, in welchem er einen Baum mit sieben Zweigen erblickt: der erste war aus Gold, der andere aus Silber, der dritte aus Bronze, der vierte aus Kupfer, der fünfte aus Zinn, der sechste aus Stahl und der siebente eine Eisenmischung. Zarathuštra fragt alsdann Ahuramazda nach der Bedeutung dieser Vision, worauf er ihm erklärt, daß diese auf die sieben Zeitalter hinweise, welche den Mazda-Gläubigen bevorstehen, bevor der Heiland Aušētar kommen wird[2]). Diese Vision hat ihren Ursprung in Dan. 4, 7f.; 2, 31ff.; Hen. 52. Nach Jalquṭ Berēšit § 64 wird Gott „Israel am Ende des vierten Reiches erlösen." Der zweite Traum Zarathuštras ist der persischen Vorstellung entsprechend umgestaltet, gemäß welcher der Heiland Aušētar am Ende der 7. Zeitperiode, d. h. 7000 Jahre nach der Weltschöpfung, erscheinen wird (vgl. § 101).

§ 116. Vorstellungen betreffend den Anbruch der messianischen Zeit. Vieles aus der jüdischen Apokalyptik finden wir im Bāhman Yašt, das in der Zeit verfaßt worden ist, als die Perser dem mächtigen Ansturme der Mohammedaner unterlagen und zur Annahme des Islam gezwungen wurden. Nach altjüdischer Vorstellung wird sich das Herannahen der messianischen Zeit durch allerlei schlimme Vorzeichen ankündigen. Unter den Menschen werden alle Bande der Ordnung aufgelöst. Der Sohn lehnt sich gegen den Vater auf, die Tochter gegen die Mutter[3]). „Ein Mann wird seine Hand nicht mitleidig zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu erschlagen. Der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten, seinen verehrtesten Bruder zu töten[4])." Freunde werden sich einander als Feinde bekämpfen[5]), das Volk wird sich der Ketzerei zuwenden[6]). Ähnlich heißt es in jener Parsenschrift[7]): „Und in jener Zeit (vor Auftreten des Sōšyant Aušētar) werden alle Menschen Betrüger werden, gute Freunde werden verschiedenen Parteien angehören; Ehrfurcht, Liebe, Hoffnung, Sorge um das Seelenheil werden aus der Welt verschwinden; die Liebe des Vaters zum Sohne wird verschwinden und ebenso die des Bruders zum Bruder, und die Mutter wird der Tochter entfremdet werden"; viele Mazda-Gläubige werden Ketzerei treiben und eine falsche Religion annehmen. Der jüdische Gedanke, daß dann die Menschen viel schwächer sein werden als ihre Vorfahren[8]), kehrt im Bāhm. Yt. 2, 32 wieder: „Und die Menschen werden kleiner sein und geringer an Verstand und Kraft." Auch die apo-

---

[1]) Bāhm. yt. 1, 2ff., Dink. V 3, 3.

[2]) Bāhm. yt. 2, 14ff.; vgl. hierzu auch Bousset a. a. O. 575. Die 7 Metalle erinnern auch an das in den Mithrasmysterien angewandte Symbol der 7 Planetensphären, die die Seele zu durchwandern habe und die durch 7 verschiedenartige Metalle gekennzeichnet sind: Blei, Zinn, Kupfer, Eisen, Bronze, Silber, Gold (vgl. F. Pradel a. a. O. 82).

[3]) Mišnā Sōṭā 9, 15, Baruch 70, 3—8, 4. Esr. 9, 1ff.; 13, 29ff., vgl. Maleachi 3, 23f., Mīkā 7, 6.

[4]) Hen. 100, 2. [5]) 4. Esr. 6, 24.

[6]) M. Sōṭā 9, 15, Talm. Sanhedrin 97.

[7]) Bāhm. Yt. 2, 45f., Dink. VII 8, 1ff. [8]) 4. Esr. 5, 50ff.

kalyptische Schilderung, daß die Natur in Verwirrung geraten werde, ist im Bāhman Yašt zu belegen. Die Erde wird unfruchtbar werden[1]), der Himmel wird ehern werden, der Regen ausbleiben[2]) und die Wasserquellen werden aufhören zu rinnen[3]). Sonne und Mond erscheinen nicht mehr in regelmäßigem Wechsel: „Da wird plötzlich die Sonne bei Nacht erscheinen und der Mond am Tage[4])." Am Himmel sind schreckliche Zeichen sichtbar[5]) und die Erde erbebt[6]). Hierzu vergleiche man die Parsenschrift. „Die Erde der heiligen Göttin Ārmaiti wird sehr unfruchtbar sein, der angebaute Boden wird nicht die Saat hervorbringen, so daß von zehn angebauten Getreidefeldern sieben vergehen und nur drei wachsen werden. Was aber wächst, wird nicht reif werden, und die Vegetation, Bäume und Sträucher werden eingehen[7])." „Es wird nicht regnen; es werden mehr schädliche Tiere als Wasser herabregnen, und das Wasser der Flüsse und der Quellen wird versiegen, wodurch kein Wachstum sein wird[8])." „Die Sonne ist kaum sichtbar und sehr fleckig, das Jahr, der Monat und der Tag sind um ein Drittel kleiner. Und in jener Zeit der Verwirrung ist die Nacht heller[9])." „Die Sonne und die Dunkelheit zeigen Zeichen und der Mond ist in verschiedenen Farben sichtbar, auch Erdbeben werden zahlreich eintreten[10])."

Nach der jüdischen Eschatologie werden am Ende der Zeiten eine Menge gottloser Völker unter Anführung des Gōg aus Māgōg feindselig gegen Jerusalem anstürmen, doch wird Messias sie alle besiegen[11]). Dem Bāhman Yašt gemäß werden bei Beginn des Millenniums des Aušētar die gottlosen Völker der Erde in zahllosen Scharen wutentbrannt gegen Persien ziehen, doch der messianische König Vāhrām Varjāvand wird sie vollständig vernichten. Hierauf wird der zweite Messias Aušētārmāh erscheinen und die Zarathuštra-Religion zur Weltreligion erheben[12]). Ebenso wie unter der Herrschaft des israelitischen messianischen Königs[13]), werden unter der glücklichen Regierung des messianischen Perserkönigs Vāhrām die wilden Tiere friedlich mit den Menschen leben: „He drives away from the world covetousness, want, hatred, wrath, lust, envy and wickedness. And the wolf period goes away and the sheep period comes on[14])."

---

1) 4. Esr. 6, 22, vgl. Jes. 13, 9.

2) Sib. III 539, 1. Hen. 80, 2; 100, 11; Jub. 23, 18; 2. Bar. 27, 6; Ap. Joh. 11, 6. 3) 4. Esr. 6, 24.

4) 4. Esr. 5, 4ff., 1. Hen. 80, 4–7, Ap. Joh. 6, 12ff., vgl. Jes. 13, 9–13; 5, 30; Sach. 14, 6f. 5) Sib. III 796ff., vgl. Josephus, Bell. Jud. VI 24, 3ff.

6) Jes. 13, 13; 2. Bar. 32, 1; 4. Esr. 6, 16.

7) Bāhm. Yt. 2, 31. 8) Bāhm. Yt. 2, 42. 9) Bāhm. Yt. 2, 53.

10) Bāhm. Yt. III 4.

11) Vgl. Greßmann a. a. O. 93f., E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ 621f.

12) Bāhm. Yšt. III 21ff.; vgl. auch den Inhalt des Parsenwerkes Jamāsp-Nāmak, das von F. Spiegel, Awesta I Einl. 32f. mitgeteilt ist, ferner Grdr. Ir. Phil. II 110, Söderblom a. a. O. 277.

13) Jes. 11, 6; 65, 25; Hos. 2, 18, Sib. III 787ff., Bar. 73, 6, Philo, de praem. et poen. § 15.

14) Bāhm. Yt. 3, 39f. Ähnlich ist die Schilderung des Lebens der Seligen nach der Welterneuerung (Dādistān 37, 120f.).

§ 117. Vorstellungen vom Leben der Seligen nach dem Tode. Ein Niederschlag jüdischer Eschatologie findet sich auch in der Vorstellung der Parsen von dem Leben der Seligen im Jenseits. Sie sitzen im Himmel auf herrlichen Thronen[1]), tragen eine Krone auf dem Haupte[2]) und werden weder von Hunger noch Durst gequält[3]). Gemäß der jüdischen Vorstellung sitzt der Selige im Himmel „wie ein König auf seinem goldenen Throne" neben einem dreifüßigen goldenen Tisch[4]) mit einer Krone auf dem Haupte[5]). Auch im Urchristentum sind die Seligen mit einer Strahlenkrone versehen[6]). Der Islam hat gleichfalls diese Idee aus dem Judentum entlehnt[7]). Eine ähnliche Anschauung kennt die altindische Religion. So tragen nach Mā-hābhārata III 261, 13ff. die Seligen im Himmel auf ihren Häuptern „entzückende Kränze voll himmlischen Duftes, die niemals welken[8])". Gemäß der Lehre der orphischen Mysterien werden die Geweihten nach ihrem Tode als Selige mit bekränztem Haupte, ewig zechend, ein freudiges Dasein im Hades führen[9]). Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. ist im Judentum die Anschauung zu belegen: „Im jenseitigen Leben ist weder Essen noch Trinken[10])." Aus dem Judentum ist auch der in Bāhman Yašt 2, 12 vorhandene Gedanke entlehnt: Viele, die auf Erden reiche und mächtige Männer sind,

---

1) Dink. IX 51, 13, Ardā Vir. 9, 3; Mēn i xrat 2, 156, Dādistān 31, 25.

2) Dādistān 31, 4.

3) Dādistān 37, 119. Der älteren Vorstellung gemäß genießen jedoch die Seligen im Himmel eine aus Butter hergestellte Speise (maidyōk-zarəm), vgl. Hāδōxt N. 2, 38, Mēn i xrat II 152, Dādistān 31, 13.

4) Midr. Ōtijjōt de R. Aqibā, Buchstabe: כ (vgl. Jellinek, Bēt hammidraš III 33), Ta'anit 25a nach der Lesart der Münchener Handschrift: „Die Seligen in der zukünftigen Welt sitzen auf einem goldenen Throne." Diese Stelle zitiert auch das Parsenwerk Šikand Gūmanik Vijār XIV 58—70 aus den „heiligen Schriften der Juden."

5) Diese Anschauung tritt seit dem Ende des 1. Jhdts. n. Chr. auf, Berākōt 17a, Megillā 15b, Sanhedrin 111b, Jellinek, Bēt Hammidraš II 52, Ascensio des Jes. 9, 4ff., vgl. auch den himmlischen Kranz in T. Levi 8. Nach Šemōt R. P. 25 thront Gott höher als die um ihn herumsitzenden Stammväter und Frommen.

6) Garucci, Storia dell arte christiana II Taf. 11, 99, 101ff. Nach der Petrusapokal. umleuchtet das lockige Haupthaar der Seligen „wie ein blumiger Strahlenkranz" ihr Haupt (A. Dieterich, Nekyia 3), vgl. auch Off. Joh. 4, 4. 10.

7) Vgl. M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie, Leipzig 1872.

8) Viṣṇu trägt „einen goldenen, mit sämtlichen Perlen geschmückten Kranz" (Kūrma-Purāṇa, Uttaravibhāga, Abhn. 38, 8 (Bibl. Ind.). Gemäß Mahābh. XVIII kommen diejenigen, welche sehr viel gesündigt haben, zunächst in den Himmel, wo sie eine kurze Zeit lang für ihre wenigen guten Werke, die sie hienieden getan, Freude genießen, um dann für immer in die Hölle geschickt zu werden. Hingegen büßen diejenigen, die nur wenige Sünden begangen haben, diese zuerst in der Hölle rasch ab, um dann zur ewigen Seligkeit in den Himmel einzugehen (vgl. auch L. Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur 1892, 48ff.).

9) Plato, Republ. S. 363c.

10) Berākōt 17a, Berēšit R. P. 48, Šemōt R. P. 47, 5. Daneben herrschte der Volksglaube, daß die Seligen in der zukünftigen Welt von den paradiesischen Früchten des „Baumes des Lebens" genießen und Wein trinken werden und sexuellen Genuß pflegen (Berēšit R. P. 25; 88; Jalqut Jer. 25, Jalqut Tehillim 23, 5, Pesāḥim 119b, Midr. Tehillim Ps. 73, Hen. 25, 5, Apk. 2, 7.

kommen in die Hölle, dagegen werden viele, die auf Erden hilflose Bettler sind, im Paradiese in Freuden schwelgen [1]). So heißt es im Talmud Pesāḥim 20: „Diejenigen, die in dieser Welt obenanstehen, werden im Jenseits tief unten sein, und die hier die Geringsten sind, nehmen dort den ersten Platz ein [2])."

Wenn sowohl im jüngeren Parsismus [3]) als auch im Judentum nach der Auferstehung in der neuen messianischen Welt keine neuen Geschlechter mehr geboren werden, so hat sich diese Idee wahrscheinlich in beiden Religionen unabhängig entwickeln können, insofern als in der zukünftigen Welt jede Leidenschaft und alles Sinnliche für immer aufgehört haben: Die zukünftige Welt ist ja nur für solche bestimmt, die sich im vergangenen irdischen Leben durch ihre guten Taten das Jenseits errungen haben. Daher heißt es im Talmud: „In der zukünftigen Welt wird man weder essen noch trinken, weder Kinder erzeugen, noch sexuellen Verkehr pflegen, weder Geschäfte treiben, noch wird Neid, Haß und Streit existieren [4])." Nach altindischer Auffassung jedoch finden die Seligen im Himmel viele schönen Frauen vor, mit denen sie sexuellen Umgang pflegen [5]), und bedürfen sie der Nahrung [6]).

20. Kapitel. Entlehnung einer persischen und jüdischen Vorstellung aus dem Babylonischen.

§ 118. Astrologie. Der Glaube an die Astrologie, dem wir sowohl bei den Persern als auch bei den Juden begegnen, war ursprünglich diesen beiden Völkern fremd. Hierin waren ihnen die Babylonier die Lehrer und Meister. Nach altbabylonischer Auffassung konnte man den richtigen Zeitpunkt wichtiger Ereignisse aus den Gestirnen erschließen. Die Babylonier gaben daher stets auf den Stand der Himmelskörper acht und „überzeugt davon, daß er zusammenhängt mit demjenigen, was sich auf Erden ereignet, und daß die Götter hierdurch den Menschen ihren Willen zu erkennen geben, nahm man bei den wichtigen Vorfällen sorgfältig Notiz von demselben, um aus ihm Weissagungen bezüglich der nächsten Zukunft herzuleiten [7])." Auch nach dem altägyptischen Glauben beeinflußten die

---

[1]) Vgl. auch Mēn i xrat 58, 7: „In den Augen der Götter und Amešaspentas ist ein armer Mann, der unschuldig und weise ist, besser und teurer als ein König oder reicher Mann, der unwissend ist."

[2]) Vgl. auch Ps. 75, 8, ferner Matth. 20, 16: „Also werden die letzten die ersten und die ersten die letzten sein, denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt." Nach Atharvaveda III 29, 3 sind alle Seligen im Himmel gleichgestellt: „Nicht finden sich Reiche und Arme, Mächtige und Unterdrückte." Über weitere spätparsische Entlehnungen aus dem Judentum vgl. J. Darmesteter, Une prière Judeo-persane, Paris 1891.

[3]) Bund. 30.

[4]) Berāk. 17a, Jalquṭ Berēšit § 111; vgl. Hen. 15, 7, Matth. 22, 30.

[5]) Atharvaveda IV 34, 2.

[6]) Ath. V. IV 34, 5. 6; Śat. Br. XI 5, 6, 4.

[7]) P. Thiele, Gesch. d. Rel. d. Altert. I 209 f., vgl. auch Diodorus, Βιβλιοθήκη ἱστορική (ed. Vogel 1888) II c. 30—31, E. F. Weidner, Handbuch der babylon. Astronomie, vgl. auch Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig 1918.

Gestirne das Schicksal der Menschen. Vermittels der Astrologie konnte man das Geschick vorausbestimmen. „Hierauf beruht der Gedanke, Horoskope zu stellen. Öfters wird derartiger Berechnungen in Ägypten gedacht und späte Papyri enthalten Sphären, d. h. Tabellen, mittels deren man die Schicksale der Menschen aus gegebenen Größen, dem Geburtstage und Ähnlichem, berechnen konnte[1]." Seit der Sasanidenzeit ist im Parsismus der Glaube vorhanden, daß jedes Wesen einen besonderen Stern habe[2]) und alles, was sich unter den Menschen ereigne, im Zusammenhange mit den Gestirnen stehe[3]). Nach persischer Auffassung gibt es gute und böse Gestirne[4]), und ist die Stellung der Tierkreisbilder von Einfluß für das menschliche Geschick[5]). Bei der Geburt eines Kindes ließen die Sasaniden das Horoskop stellen[6]). Als Zarathuštra geboren wurde, leuchtete die Sonne stärker[7]). In der Nacht, wenn der zukünftige König Vāhrām, der Erlöser Irans, geboren wird, wird nach Bāhmān Yašt 3, 14f. ein Stern vom Himmel fallen. Die alten Inder waren derselben Auffassung, daß alle Ereignisse in der Welt von den Tierkreisbildern und Planeten abhängig wären[8]). „Alles, was hier in der Welt Schönes und Unschönes zu schauen ist, das stammt von ihnen (dem Monde, den Sternbildern und Planeten)[9])." „Von den Planeten hängt ab der Könige Erhebung und Fall und das Sein und Nichtsein der Welt; deshalb sind die Planeten besonders zu ehren[10])." Nach altindischem Glauben kann man unter einem günstigen oder üblen Gestirn geboren werden[11]), weshalb der Inder bei der Geburt eines Kindes das Horoskop stellen läßt[12]). Die gleiche Anschauung finden wir bei den Todas (Südindien)[13]), Siamesen[14]), Burmesen[15]), Singhalesen[16]), den malaiischen Völkern[17]). In China und Korea wird ebenfalls bei allen wichtigen Angelegenheiten der Astrologe gefragt, der aus den Gestirnen den günstigen Tag zur Vornahme eines Aktes berechnet. Sie unterscheiden Glücks- und Unglückstage und beachten den Stern, unter dem die Geburt stattfindet[18]). Im Shu-king II 5; III 3 heißt es: „Als mir der Himmel das Leben gab, wo war da mein Stern[19])?" Ebenso wurde bei den Indianern nach der Geburt des Kindes das Horoskop gestellt[20]). Den

[1]) A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, Münster 1890, 140f.
[2]) Vgl. Mēn i xrat c. 49, 22—23. [3]) Dādistān 70, 2, Dīnk. VII 7, 9.
[4]) Mēn i xrat c. 12, 5ff., Dīn Vījirgard (vgl. West, Sacr. Books XXXVIII 440), Grdr. Iran. Phil. II 666. [5]) Mānūščīhar 2, 9—11, Bund. 2, 4.
[6]) Nöldeke, Tabarī S. 5. 86. [7]) Dīnk. IX 24, 10.
[8]) Atharvaveda XIX 8; 9, 9f. [9]) Maitrāyaṇī Upan. 6, 16.
[10]) Yājñavalkya I 307. [11]) Kauśika S. 46, 25.
[12]) Dubois a. a. O. 382ff.; L. Rice, Mysore and Coorg 1878 III 263.
[13]) W. H. R. Rivers, Todas 1906, 410. 593f.
[14]) E. Young, Kingdom of the yellow Robe 1900, 66.
[15]) J. Nisbet, Burma II 169. 186f.; Sangermano u. Jardine, Burmese Empire 1893, 141f. 144. [16]) H. Ploß, Das Kind I³ 66.
[17]) R. J. Wilkinson, Malay beliefs 1906, 67, H. Ling Roth, Natives of Sarawak 1896 I 221.
[18]) F. Heigl, Religion und Kultur Chinas, Berlin 1900, 130f., H. Ploß a. a. O. 72f. [19]) Vgl. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens S. 252.
[20]) Globus Bd. 27, 316, Ploß a. a. O. 72f.

Griechen scheint wohl hauptsächlich der Babylonier Berossos diese astrologischen Lehren, daß das Schicksal des Menschen durch die Konstellation der Geburtsstunde, besonders durch die Stellung der Planeten zu den Zeichen des Tierkreiszeichens, bestimmt werde, vermittelt zu haben. „Die Verbreitung und Bedeutung, die diese Lehren und die astrologische Praxis fanden, offenbart sich in der Aufnahme der Astrologie in die stoische Theologie und in dem lebhaften Streite, der seit Karneades um ihre Geltung geführt wurde. Und mit der hellenistischen Zeit setzt eine reiche astrologische Literatur ein[1].“ Dieser Aberglaube hatte sich über die ganze klassische Welt verbreitet. Juvenal (Sat. VI 577ff.) bespöttelt die Astrologie seiner Zeit und Plinius[2]) berichtet: Viele Menschen schreiben ihren Gestirnen die Ereignisse zu „nach den Gesetzen der Konstellation bei der Geburt“. „Diese Meinung fängt an, sich festzusetzen, und sowohl der Gebildete als auch der rohe Haufe nähert sich ihr im Sturmschritt.“ Das Altertum glaubte, daß die hervorragenden Menschen besonders helleuchtende Sterne hätten[3]). In der Geburtsnacht Alexanders d. Gr. soll ein auffallend glänzender Stern am Himmel gestanden haben. Noch mit der Geburt des Alexander Severus (222—225) verknüpft die Überlieferung die Legende von einem plötzlich aufleuchtenden Stern, der die künftige Weltstellung des nicht in Purpur geborenen Knaben voraus verkündet hätte. Bei der Geburt Buddhas „erglänzte die Sonne in ungewöhnlicher Weise, mit lieblicher Flamme leuchtete unbewegt das Feuer[4]).“ Der Türke glaubt, daß die Sonne im Zusammenhange mit dem Schicksale des Sultans, der Mond mit dem des Großveziers steht[5]).

Die Israeliten haben erst durch die Berührung mit den Assyrern die Sterndeuterei in ihrer Verwertung für das Geschick des einzelnen Menschen kennen gelernt[6]). Der astrologische Aberglaube scheint etwa um 600 v. Chr. in Palästina eingedrungen zu sein. Jeremia 10, 2 sucht ihn zu bekämpfen: „An die Sitten der Völker gewöhnt euch nicht und vor den Zeichen des Himmels zagt nicht, wenn auch die Völker davor zagen.“ Die Mišnā[7]) wirft den Heiden die Verehrung der Sterne und der Tierkreisbilder vor. Die um 140 v. Chr. verfaßten Sibyllinen des 3. Buches[8]) behaupten, daß

[1]) P. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur 80, vgl. auch F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1908, 103ff.; F. Cumont, Die oriental. Religionen, übers. v. Gehrich, Leipzig 1910, 191—205.

[2]) Plinius, Historia Nat. II 23. Daß den Römern die Verehrung der Gestirne ursprünglich fremd war, vgl. W. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana, Gießen 1907.

[3]) Plinius, N. H. II 28. [4]) Aśvaghoṣa, Buddhacarita I 41.

[5]) F. K. Endres, Die Türkei 1916, 65. Über den Glauben an den Einfluß der Gestirne bei den Arabern vgl. T. Caanan a. a. O. S. 96ff.

[6]) Die astralen Grundlagen waren zwar den Israeliten seit ältester Zeit bekannt, aber die eigentliche Astrologie stand in unvereinbarem Widerspruch zu ihrer monotheistischen Religion, denn es galt als heidnische Art, aus den Sternen die Zukunft ergründen zu wollen, vgl. Jes. 47, 13.

[7]) 'Abōdā zārā 4, 7.

[8]) Sibyll. III 227f. Über das Alter dieses Buches vgl. E. Schürer a. a. O. III⁴ 571f.

die Juden „weder aus den Sternen die Orakel der Chaldäer suchen, noch Astrologie treiben, denn das alles ist verführend.“ Die Beschäftigung mit der Astrologie wird Henoch c. 8 als sündhaft bezeichnet. Allein im gewöhnlichen Volksglauben der Juden hatte man ihr bereits lange hohe Bedeutung zugeschrieben. Schon Aussprüche von Talmudlehrern aus dem 1. Jahrhundert beweisen, daß man an die Sterndeutung sehr viel glaubte[1]). „Das Schicksal des Menschen hängt von dem Planeten ab, der in der Geburtsstunde herrscht“, heißt es im Talmud[2]). R. Eliezer aus Modein behauptete, schon Abraham habe große astrologische Kenntnisse besessen, weshalb er von vielen aufgesucht worden wäre[3]). Diese Ansicht, daß Abraham die Astrologie genau gekannt hätte, ist sehr alt, denn bereits jüdisch-hellenistische Schriftsteller der vorchristlichen Zeit berichten dieses[4]). Talmudlehrer des 2. Jahrhunderts n. Chr. wie R. Mēïr und R. Jōse huldigten der Astrologie. Ebenso wie der Parsismus und Buddhismus verknüpft auch die jüdische Legende die Geburt hervorragender Glaubensführer mit astrologischen Zeichen. Henoch c. 43 sieht aufblitzende Sterne am Himmel von verschiedener Lichtstärke und erhält von einem Engel die Erklärung: Die Sterne „sind die Namen der Heiligen, die auf dem Festlande wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben.“ Gleich bei der Geburt Abrahams haben die Weisen und Wahrsager im Osten einen eigentümlich großen Stern beobachtet, der durch den Himmel lief und vier Sterne von den vier Himmelsrichtungen verschlang. Die Sterndeuter brachten diesen Stern mit Abraham in Beziehung[6]). Ähnlich verkünden sie dem Pharao, daß eine jüdische Mutter nach neun Monaten den Erlöser Israels gebären werde[7]). Bei der Geburt Jesu erscheint über Bethlehems Stall ein Stern[8]).

---

[1]) Vgl. Šabbāt 156a, Nedārim 32. Nach Josephus, Bell. Jud. VI 5, 3, Tacitus, Hist. 5, 13 wurde die Zerstörung des Tempels bereits lange vorher durch ein schwertähnliches Gestirn angedeutet; vgl. auch Philo, de spec. legibus I 93 (ed. Cohn): „Für alle irdischen Vorgänge sind am Himmel die Vorzeichen für immer festgesetzt.“

[2]) Šabbāt 156a, vgl. auch Zōhār Bl. 180b: הכל תלוי במזל. „Alles hängt vom Tierkreis ab.“ Ähnlich heißt es im Talm. Mō'ēd qāṭān 25a: „Rabbā lehrt, daß Leben, Kinder und Lebensunterhalt vom Planeten abhängt.“ Im Gegensatz hierzu heißt es Berākōt 6, Niddā 16, Ketubōt 30: הכל בידי אדם חוץ מיראת שמים „alles hängt von Gott ab, außer der Gottesfurcht.“ Maimonides, Mōreh III 37 verurteilt die Astrologie.

[3]) Bābā Batrā 16, Šemōt Rabbā P. 38, Berēšit R. P. 44. Ebenso sagt Zōhār Berēšit P. Lek-lekā, daß Abraham aus den Gestirnen die Geschicke der einzelnen Völker lesen konnte.

[4]) Vgl. P. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur S. 111 f.

[5]) Sukkā 29a, Mekiltā (ed. Weiß, Wien 1865) 4a.

[6]) Sammlung kleiner Midrāšim, hrsg. v. Ch. M. Horowitz, Berlin 1881, T. 1 S. 43 f., Sēfer Hajjāšār, Prag 1840 S. 18 ff., vgl. auch Scheftelowitz, Arch. f. R. W. XIV 46.

[7]) Šemōt Rabbā P. 1 (zu c. 1, 21).

[8]) Vgl. Matth. 2, 2, ferner H. Kehrer, Die hl. drei Könige in Literatur und Kunst 1909, H. C. Voigt, Geschichte Jesu und die Astrologie, Leipzig 1911. Antike und christliche Analogien gibt auch A. Dieterich, Kleine Schriften 1911, 277. Nach

Zahlreiche Rabbinen bekämpfen den Glauben an die Astrologie, so R. Aqibā, Jōḥanān, Rāb und Šemuēl, indem sie behaupten, das Geschick Israels stehe nicht unter dem Einflusse der Tierkreisbilder[1]; jedoch geben sie zu, daß die Sterndeutung für die Geschicke anderer Völker von großem Einfluß sei. Der Glaube an die Astrologie war also ursprünglich den Israeliten und den indogermanischen Völkern nicht eigen.

§ 119. Schluß. Die Gesamtuntersuchung hat gelehrt, daß die meisten Übereinstimmungen zwischen persischen und jüdischen Vorstellungen nicht als Entlehnungen betrachtet werden können, sondern auf einer parallelen religionsgeschichtlichen Entwicklung beruhen. Einzelne persische Bräuche[2], kosmologische Vorstellungen und solche aus der Angelologie, Dämonologie und Eschatologie sind in das Judentum eingedrungen. „Zu den charakteristischen Zügen des Spätjudentums gehört das Streben, das, was die Fremden an geistigen Gütern besaßen, in den Eigenbesitz aufzunehmen, wäre es auch nur, um sich von Nichtjuden in nichts beschämen zu lassen" (Bertholet a. a. O. 57). Diese mit dem Judentum verschmolzenen fremdartigen persischen Gedanken haben nicht im Geringsten zur Entwicklung und Vertiefung der religiösen und ethischen Begriffe desselben beigetragen, die Vorstellungen vom Jenseits und die Heilserwartungen nicht mit neuem, höherem Inhalte erfüllt, sondern haben nur zur phantastischen Ausschmückung gewisser originell jüdischer Ideen gedient und sind keine integrierende Bestandteile des Glaubens geworden. Vollständig frei vom Parsismus ist das Alte Testament geblieben, obzwar es persische Lehnwörter enthält. Die darin überlieferten Rudimente aus primitiver Zeit, sowie die im späteren Judentum aufgenommenen Entlehnungen sind mit monotheistischem Geiste erfüllt worden. Erst im Christentum hat der Monotheismus infolge der persischen Färbung der Satansidee einen dualistischen Zug erhalten. Umgekehrt hat der heutige Parsismus unter dem Einfluß der monotheistischen Kulturreligionen einen monotheistischen Anstrich empfangen, indem er lehrt, daß es nur eine einzige Hauptgottheit, Ormazd, gebe, die in sich eine Doppelnatur vereinigt, die des guten Geistes und die des bösen Geistes (Ahriman)[3]. Die Zarathuštra-Religion hat im Wandel der Zeiten ein gleiches Geschick erfahren wie das Judentum. Von ihrem Heimatsboden gewaltsam losgelöst, ist sie durch den Schmelztiegel des Leidens hindurchgegangen; sie hat die blutigen Verfolgungen der Araber überdauert, wennzwar hierdurch der größte Teil ihrer Anhänger verloren ging. Noch heute erweist sie sich, durch Ideen des Juden-

---

R. Simōn hat nicht nur der Mensch, sondern auch jedes Gewächs ein Gestirn am Himmel, das dessen Wachstum fördert (Berēšit Rabbā P. 10). Hier könnte persischer Einfluß vorliegen. Nach Sirōze I 13; II 13 enthalten die Gestirne den Samen der Erde und der Gewächse.

[1]) Die wichtigsten Ereignisse brachte jedoch der jüdische Volksglaube mit den Tierkreisbildern in Beziehung. So hat unter dem Tierkreisbild des Löwen der Löwe (d. i. Nebukadnezar) Jerusalem zerstört (Jalquṭ Jeremia § 259).

[2]) Vgl. S. 73. 81. 90. 127. 130; ferner 144f.

[3]) Vgl. Jackson, Grdr. Iran. Phil. II 629f., 648.

tums bereichert, vermöge der ihr eigenen Ewigkeitswerte unter den Parsen als lebenskräftig; denn sie hat dem Menschen eine hohe sittliche Lebensaufgabe zugewiesen und ebenso wie das Judentum unter ihren Anhängern ein wirkliches bürgerliches Gemeinschaftsleben auf sittlich religiöser Grundlage angebahnt, da jeder Religionsgenosse als gleichberechtigtes Mitglied angesehen wird und der einzelne ebenso viel wert ist wie die Gesamtheit kraft des unendlichen Wertes einer einzigen Menschenseele[1]). Hier steht der Parsismus im wohltuenden Gegensatz zu der ihm urverwandten altindischen Religion, die die Familien-, Stammes- und Kasteninteressen gefördert hat, so daß ein Opfer bei den alten Indern — wie A. Barth in seinem Religions de l'Inde S. 34 bemerkt — nur für eine bestimmte Privatperson, niemals für mehrere oder gar für eine ganze Gemeinde ausgeführt worden ist.

---

[1]) Während aber der Parsismus nur die Seele des Gläubigen als wertvoll betrachtet, betont das Judentum: „Ein einziger Mensch ist ebensoviel wert wie die ganze Weltschöpfung" (Ābōt di R. Nātān c. 31). „Wer nur ein einziges Menschenleben vernichtet, hat gleichsam die ganze von Gott erschaffene Menschenwelt vernichtet; wer aber nur ein einziges Menschenleben rettet, hat gleichsam die ganze Menschenwelt gerettet" (M. Sanh. 4, 5; Talm. Sanh. 37a, Ābōt di R. Nātān c. 31).

Nachträge und Berichtigungen.

S. 3 Z. 23 lies Artabānu = ap. artabānu ('den Glanz des Arta habend').

Zu S. 4 Anm. Anāhita ist urarischen Ursprungs. Im RV. finden sich zwei Göttinnen, die ihr ähnlich sind, Sinīvālī II 32, 7 und Sarasvatī II 41, 16–17; VI 61, 8; VII 95, 1–2. Erst in spätpersischer Zeit hat Anāhita viele Züge von der semitischen Göttin Astarte angenommen (vgl. Scheftelowitz, ZDMG. 57, 170). In mohammedanischen Legenden kommt Anāhita als Sterngottheit (Venus) vor und heißt bēδuxt Anāhiδ = bagaduxta Anāhita 'Gottestochter A.' (nach F. C. Andreas, vgl. E. Littmann, Festgr. f. F. C. Andreas 75. 84).

S. 8 Z. 25 lies Aməšaspəntas. S. 8 Anm. Z. 9 lies Rōšhašš.

S. 9 Anm. Z. 2 lies Aməšaspəntas.

S. 18 Anm. 3. In Indien vgl. Yājñavalkya III 11: „Weil der Tote wider Willen den Speichel und die Tränen genießt, die die Verwandten vergießen, darf man nicht weinen, sondern die Totenopfer sollen nach Vermögen vollzogen werden."

S. 23 Anm. 1 lies: Jewish Encycl.

S. 29 Anm. 5 lies: sittlich.

S. 29 Anm. 6. Daß π in νίπτω auf b zurückgeht, beweist χέρνιψ (-νιβος). Zum Bedeutungswandel 'rein, heilig' vgl. auch ai. śubhra 'glänzend': arm. surb 'rein, heilig'; ai. śuddha 'rein, heilig' (RV. VIII 84, 7. 8. 9).

S. 32 Anm. 3 lies: süditalien.

S. 37 Z. 7 lies: befreit (statt: beseitigt).

S. 38 A. 5. Auch Taitt. S. II 5, 1 erklärt den Ursprung der Menstruation: Indra, der durch die Tötung des Viśvarūpa die Schuld des Brahmanenmordes auf sich geladen hat, übertrug je ein Drittel der Schuld auf die Erde, die Bäume und die Frauen. Daraus wurde die Erdhöhle, die rote Ausschwitzung von Bäumen und das Menstrualblut.

S. 40 Z. 10. Der Volksglaube nahm einen רוח הטומאה 'Dämon der Unreinheit' an (Sach. 13, 2) vgl. Jelamdēnu, Ḥuqqat § 8, Bamidbār R. P. 19, 8.

S. 42 Z. 23 lies: Ratte, Schlange und

S. 50 Z. 13 lies: aufzufassen[6]).

S. 52 A. Ähnlich der Gottheit Zrvan 'Zeit' wird der spätvedische Gott Kāla 'Zeit' im A. V. als Alleinschöpfer geschildert, vgl. XIX 53, 5–6: „Kāla hat jenen Himmel geschaffen, Kāla diese Erde. Vergangenes und Zukünftiges entfaltet sich, von Kāla angetrieben. In Kāla glüht die Sonne; in Kāla sind alle Wesen, in Kāla blickt das Auge um sich." Die frühestens aus dem 5. Jhdt. n. Chr. stammenden Nachrichten von der Gottheit Zrvan akarana sind auch zusammengestellt worden von F. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893, 119 ff. Die zarathustrische Sekte der Gayomarthīya suchte die Mazda-Religion ebenfalls monotheistisch zu färben. Von ihr berichtet Sharastāni (1080–1153 n. Chr.): Sie sind die Anhänger des ersten Fürsten Gayomard; sie nehmen 2 Prinzipien an, Yazdān und Ahriman. Yazdān sei ohne Anfang und ewig, Ahriman aber entstanden und geschaffen. Sie sagen: Yazdān habe bei sich gedacht: 'Wenn ich einen Gegner hätte, wie würde der beschaffen sein.' Dieser Gedanke sei schlecht und mit der Natur des Lichtes nicht vereinbar gewesen; und so sei aus diesem Zweifel Yazdāns die Finsternis, d. i. Ahriman, entstanden. Hier ist also der gute Gott Yazdān (= aw. Yazata 'Gott') alleiniges oberstes Grundwesen, aus welchem Ahriman hervorgegangen ist (vgl. Haarbrücker, Shahrastanī I 276).

S. 53 Z. 5 lies: aka, angra. — Anm. 6 lies: zutrātā.

S. 54 Anm. 5 bezieht sich auf das auf S. 55 Z. 2 befindliche Wort: Oberhauptes.

S. 56 Z. 7 lies: (Test. Dan 6).

S. 57 Anm. 1. Richtige Kenntnis des Gottesnamens ist gemäß dem Awesta sehr wirksam. Vgl. Y. 36, 3: „Welcher von deinen Namen der förderlichste ist, o Feuer des Ahuramazda, mit diesem wollen wir dich umwandeln.“ Y. 51, 22: „Für dessen (des Ahuramazda) Anbetung mir von Aša das Beste zuteil werden wird — Ahuramazda weiß es und die Aməšaspəntas, welche waren und sind, — diese bete ich mit ihren Namen an und umwandle sie mit Huldigung.“ Yt. 1, 3f.: „Darauf sprach Ahuramazda: Unser Name, o Zarathuštra, nämlich der der Aməšaspəntas, dieser ist sehr machtvoll, dieser ist sehr majestätisch, dieser führt am meisten das Endziel herbei. Dieser ist am sieghaftesten, der am heilsamsten, der überwindet am meisten die Feindseligkeiten der Dämonen und Menschen.“

S. 88 § 33. Dagegen sind im Altägyptischen die geraden Zahlen 4, 8, 16 heilig, vgl. K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern. Straßburg 1916. — Anm. 4 lies: Nirangastān.

S. 100 Anm. 3. Nur so ist es zu verstehen, daß im Atharvaveda XII 1, 12. 42 der Regengott Parjanya als der Gatte der Erde (pṛthivī) bezeichnet wird.

S. 102 Z. 9 lies: ein Glanzstrahl des künftigen Maitreya Buddha.

S. 105 Die indischen Purāṇas kennen ebenfalls 7 Höllen (L. Scherman, Visionsliteratur 32f.). — Anm. 3 lies: רקיע.

S. 106 Z. 9. RV. (I 164, 42; X 19, 8; 58, 4; 128, 1) spricht nur von vier Teilen der Erde. Nach Śat. Br. 6, 1, 2. 29 ist die Erde viereckig.

S. 108 Über den „Nabel der Erde“ vgl. Roscher, Omphalos, Leipzig 1913.

S. 109 Z. 9 lies: im altenglischen Epos.

S. 110 Füge ein § 42a: Im Reiche des Yima „gingen wie fünfzehnjährige an Aussehen beide, Vater und Sohn einher, solange der gute Völkerhirt Yima, des Vivaŋhvat Sohn, regierte“ (y. 9, 5). Ähnlich berichtet der Midraš: Bis zur Zeit Abrahams war das Alter der Menschen nicht äußerlich ausgeprägt, sodaß dem Aussehen nach das Alter des Vaters nicht von dem des Sohnes unterschieden war. Erst Abraham erfleht von Gott die äußeren Erkennungszeichen des Alters, das greise Haar. Daher wird zuerst bei ihm das Wort zāqēn 'Greis' angewandt (Tanḥumā ed. Buber, Ḥajjē Śārāh § 5).

S. 114 § 46. An die Legende von der Versuchung R. Matjās klingt sehr die buddhistische Legende von der Nonne Subhā an, die sich aus ähnlichem Grunde die Augen ausreißt. Von Buddha erhält sie ihr Augenlicht wieder (Therīgāthā 366—399, vgl. Winternitz, Gesch. d. ind. Litteratur II 86).

S. 117 Zu § 49. Als eine der schwersten Sünden gilt im Parsismus die Verleumdung, vgl. Vd. 15, 2: „Die erste dieser Sünden, die die Sterblichen begehen, ist, wenn man einen rechtgläubigen Mann bei dem Falschgläubigen oder einer anderen Lehre Zugetanenen in schlechten Ruf bringt und dieses wissentlich und mit eigenem Vorsatz begeht; so werden sie infolge davon zu Sündern und darum verdammt.“ Nur durch Beichte und Sühne kann diese Sünde wieder gut gemacht werden (Vd. 15, 1). Vgl. 'Arakin 15b: Der Verleumder leugnet gleichsam die Grundlehren der Tōrā, er begeht eine Totsünde, die zum Himmel schreit. Deshalb verdient er durch Steine getötet zu werden (vgl. auch Midr. Jelamdēnu P. Meṣōrā § 5, Jalquṭ zu Ps. 12, Sōṭā 42a).

S. 123 Z. 6. Nach altiranischem Glauben stellen sich die angerufenen Gottheiten zum Opfer ein, um es zu genießen (yt. 10, 32; 13, 84). Die Götter bedürfen der Opferspeise. Wenn die Fravašis am Hamaspadmaedaya-Fest im Clan sich einfinden, warten sie sehnlichst darauf, daß man ihnen opfere und sie einlade mit Fleisch und mit Kleidern in der Hand (yt. 13, 49).

S. 124 § 57. Über die Körperhaltung beim Gebet in den verschiedenen Religionen vgl. auch F. Heiler, Orientalische Studien f. Hommel II 1918, 168ff.

S. 125 A. 7. Nach A. V. XIII, 1, 56 darf man nicht gegen die Sonne urinieren. M. Bloomfield vergleicht in seiner A. V.-Übers. zu dieser Stelle Hesiod, Erga 725, ferner Protagoras, Diog. Laert. VIII 1, 19.

S. 126 § 59. Barfüßigkeit war wohl deshalb im Kult geboten, weil den Schuhen Schmutz anhaftet. Leinwand war als heilige Kleidung in vielen Kulten vor-

geschrieben, vgl. W. Robertson Smith a. a. O. 118, Wächter a. a. O. 19f. In Indien trug der Opfernde ein frisches Linnenkleid (kṣauma), Kāty. Śr. 7, 2, 15.

S. 127 § 62. Auch der Brahmanismus gebietet, das Mädchen im Pubertätsalter zu verheiraten (Yājñavalkya I 64, Manu 9, 4).

S. 128 Z. 10. Das Verbot, nützliche Bäume zu fällen, ist auch in Hāś. N. 2, 13 enthalten. — Anm. 7 lies: Gaut.

S. 139 Z. 33 lies: unser.

S. 145 oben zu dem Bilde: 'Ein Elefant kann durch ein Nadelöhr gehen.' Im buddhistischen Majjhimanikāya 129 heißt es: „Aber eher noch könnte die einäugige (hundertjährige) Schildkröte mit ihrem Hals in jenes einlochige Joch geraten, als daß der Tor, der einmal in die niedrigen Daseinsformen geraten ist, wieder als Mensch geboren wird." Aus diesem Gleichnis, das sich in verschiedenen buddhistischen Werken wiederfindet (G. A. Jacob, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1909, 1120f.) soll nach K. E. Neumann, Reden Gotamo Buddho's III 334 A.) das neutestamentliche Bild vom Kamel und dem Nadelöhr herrühren, was aber sehr unwahrscheinlich ist.

S. 147 lies: ązo-būg.

S. 151 Anm. 1 lies: kapālāni evaṃ kapālāni.

S. 160 Z. 19 lies: Stōt-.

S. 161 Anm. 15. Ātmán ist zu tmán geworden unter dem Einfluß des im Veda synonym gebrauchten tanū und der Gegensatzwörter tán, tánaya, toká (RV. I 144, 6; 183, 3; 184, 5; VI 49, 5; X 148, 1). Ātmán hängt schwerlich mit aniti 'atmet' zusammen, da es ein Suff. -tman nicht gibt. Ebensowenig läßt sich ahd. ātum, ae. ǣdm 'Atem' auf an- 'atmen' zurückführen, denn idg. n̥tmó- hätte zu germ. *undmá- werden müssen.

S. 163 Z. 12 lies: (devadūtaka) kommt zu Mudgala, um ihn auf einem Wagen zum Himmel hinaufzufahren.

S. 165 Z. 16. Das Feuer trägt die Seele zum Himmel empor. Vom Feuer heißt es Vāj. S. 12, 4: „Du bist der schönbeschwingte Vogel, geh zum Himmel, flieg zum Licht."

S. 166 Z. 37 lies: cineres.

S. 168 Anm. 3. Hiob (20) schert bei der Kunde von dem Tode seiner Kinder sein Haar. Dieser Brauch herrscht auch bei den Arabern, vgl. Freytag, Einl. in d. Studium d. arab. Sprache 219, Goldziher, Revue de l'Hist. des Relig. XIV 50, J. Wellhausen, Reste arab. Heident. 2. Ausg. 1897, 182; ZDMG. 68, 248.

S. 171 Anm. 3. Auch nach der Vorstellung der vedischen Inder führt der Tote ein doppeltes Dasein, er weilt einerseits im Grabe, anderseits im Himmel bei Yama (RV. X 18, 12–13).

S. 175 Anm. 1. Zu Hiob 14, 7ff. vgl. Mahābh. XII 153: „Was könnte euer Weinen dem helfen, der mit seinen Augen nicht sieht, der sich nicht bewegt und ganz und gar tot ist!"

S. 178 Z. 5 lies: eschatologischer.

S. 183 Z. 30 lies: hinüber.

S. 184 Anm. 5 lies: Ilias.

S. 188 Anm. 6. Nach Saddar I 3–6 führen Mithra und Rašnu Buch über die Handlungen der Menschen.

S. 197 § 100. Auch Bertholet a. a. O. 56 hält es für möglich, daß der in Dan. c. 12 enthaltene Auferstehungsglaube „auf dem Wege einer rein inneren Entwicklung auf jüdischem Boden erwachsen" sei.

S. 200 Anm. 3. Da die zukünftige Heilszeit als der ewige Sabbat bezeichnet wird (Rut R. 1, 17; Qōh. R. P. 1, 15), so ist die Annahme verständlich, daß sie, ebenso wie der Sabbat nach 6 Tagen und das Sabbatjahr nach sechs Jahren folgt, 6000 Jahre nach der Weltschöpfung anbrechen werde.

S. 209 oben. Auch nach islamischer Eschatologie wird die Erde dereinst eben (vgl. Wolff a. a. O. 99), was wohl aus dem Judentum stammt.

Sachregister.

Autorenregister.